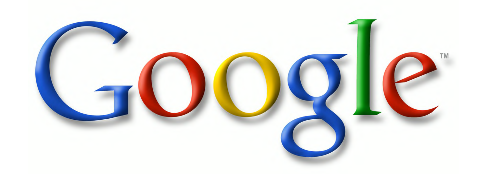
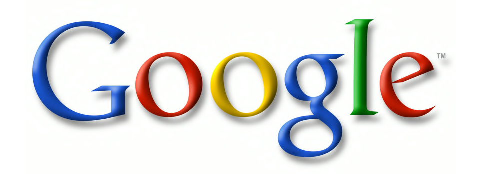






Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.

Vierter Band.

Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Canonicus Theologus an der bischöflichen Cathedrale zu St. Pölten, und Professor im bischöflichen Seminar daselbst.

Vierter Band.

Schaffhausen.

Hurter'sche Buchhandlung.

1865.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Inhaltsverzeichniß.

Zehntes Buch.

Der Kampf der kirchlichen Theologie des 16ten und 17ten Jahrhunderts gegen den symbolgläubigen Protestantismus.

A. Die katholische Polemik gegen den Protestantismus in der Epoche seiner Verbreitung und definitiven Festsetzung in den ihm zugefallenen Ländern und Reichen Europas.

Zehntes Buch.

Geschichte der katholischen Polemik gegen die aus der abendländischen Kirchenspaltung hervorgegangenen Irrlehren des Protestantismus.

§. 584.

Der Urheber des kirchlichen Revolutionsdrama's des 16ten Jahrhunderts ist Martin Luther, der Sohn eines sächsischen Bergmannes, geboren zu Eisleben 1483. Von seinem vierzehnten Lebensjahre an besuchte er die Schulen der Franciscaner zu Magdeburg und Eisenach, wo er, armer Eltern Kind, anfangs durch Singen vor den Thüren sich den nöthigen Unterhalt erwerben mußte; im J. 1501 kam er an die Universität zu Erfurt, promovirte daselbst 1505 zum Magister, und sollte nunmehr, nach dem Willen seiner Eltern, sich der Rechtswissenschaft widmen. Ein im Momente plötzlichen Schreckens und erschütternder Todesfurcht gemachtes Gelübde bestimmte ihn, Mönch zu werden, und in das Augustinerkloster zu Erfurt einzutreten. Er fand daselbst an dem Ordensprovincial Johann Staupitz einen freundlichen Gönner, durch dessen Gunst er Muße zu einer ungestörten dreijährigen Beschäftigung mit dem Studium der Schrift und Scholastik erlangte. Seinen Schriftstudien legte er vornehmlich die Commentare des Nicolaus von Lyra zu Grunde; im Fache der Scholastik machte er sich nach Melanchthon's Angabe mit Thomas Aq., Duns Scotus, D'Ailly, Occam, Gabriel Biel bekannt. Im J. 1507 empfieng er die priesterlichen Weihen, im nächstfolgenden Jahre kam er durch Staupitzens Em-

pfehlung an die seit Kurzem (1502) errichtete Universität Wittemberg als Lehrer der Dialektik und Ethik, vertauschte aber diese Fächer bald mit dem, seinen Neigungen mehr zusagenden Lehrfache der Theologie. Im J. 1516 veranstaltete er eine Druckausgabe eines von ihm lebenslang hochgehaltenen Büchleins, der mystisch-pantheistischen „teutschen Theologie", an welcher ihn ohne Zweifel zumeist die Lehre von dem alleinwirkenden Willen Gottes anzog, neben welchem weder von einer Freiheit des menschlichen Willens, noch auch von einem den Willen bindenden Gesetze die Rede sein könne. Aus seinen späteren Bekenntnissen über sich selbst geht hervor, daß er schon damals unter vielen peinigenden Seelenkämpfen in gewissen Anschauungsweisen Beruhigung suchte, welche sich mit der kirchlichen Lehre über christliche Gerechtigkeit und christliche Heiligung eben so wenig, als mit den Aussagen eines unbefangenen, sittlich gesunden Sinnes und Urtheiles vertragen. Diese seine eigenthümlichen Ansichten brachte er, ohne des Widerspruches derselben mit der kirchlichen Lehre sich bewußt zu sein, auch in seinen Lehrvorträgen zur Sprache, und gab dadurch Anlaß, daß schon damals in den Kreisen derer, die davon Kunde erhielten, von einer neuen, auf Irrwegen befindlichen Theologie der Wittenberger geredet wurde. Ein Schüler Luther's, Bartholomäus Feldkirch, der im J. 1516 promovirte, vertheidigte unter Luther's Vorsitze und offener Billigung ganz und gar jene Sätze über das absolute Unvermögen des menschlichen Willens zum Guten, und über die imputative Rechtfertigungsgnade, welche den Kern der lutherischen Justificationstheorie bilden. Der Dominicaner und Ablaßprediger Tetzel, damals Großinquisitor, und die übrigen Ablaßcommissäre sprachen sich schon dazumal in ihren Predigten warnend gegen diese Lehre und ihre Vertheidiger aus. Daß ihr Tadel und ihre Besorgnisse gegründet waren, bestätiget sich aus mehreren, der Nachwelt erhaltenen Briefen und Predigten Luther's aus jener Zeit, deren Äußerungen augenfällig auf einem groben Mißverstande der paulinischen Theologie beruhen. Da Christus das Gesetz erfüllt hat — predigt Luther am zweiten Adventsonntage des J. 1516[1]) — so sind wir nicht verhalten, es zu erfüllen; es genügt, daß wir Jenem, der es erfüllte, im Glauben anhangen. Es ist nicht nothwendig, daß wir rein werden — heißt

[1]) Vgl. Löscher, Reformationsurkunden, Leipzig, 1720 Bd. I, S. 762.

es in einer anderen Predigt, vom 21 Sonntage nach Trinitatis 1517[1]) — sondern nur, daß wir die Reinheit suchen. Nur durch Christus — schreibt Luther a. 1516 an den Augustiner-Eremiten Georg Spenlein in Memmingen[2]) — durch die gläubige Verzweiflung an dir und deinen guten Werken wirst du Frieden finden; lerne übrigens von ihm, daß er, wie er dich aufgenommen, und deine Sünden zu seinen gemacht hat, ebenso auch seine Gerechtigkeit zu deiner Gerechtigkeit macht. Daraus erklärt sich, wie Luther es meint, wenn er[3]) die guten Werke, wie Beten, Fasten, Almosen mit einem Schafspelze vergleicht, unter welchem reißende Wölfe verborgen seien. Die Gerechtigkeit der Glaubenden — behauptete Luther's Schüler Feldkirch[4]) — ist in Gott verborgen, nur ihre Sünden sind ihnen offenbar; demzufolge lasse sich in Wahrheit sagen, daß nur die Gerechten verdammt, die Hurer und Sünder aber gerettet werden. In einer Rede vom 27 Sept. 1517 sagt Luther[5]), man könne der Unruhe der Seele nur dadurch entgehen, daß man wisse, die Gnade Gottes sei uns in Christo umsonst gegeben, und seine Verdienste würden uns umsonst zugerechnet. Die Menschen, welche sich durch Werke von ihren Sünden reinigen wollen, seien diejenigen, die am wenigsten dazu kommen, von sich abzulassen und zu Christus zu kommen. Die Ablässe fördern die knechtische Gerechtigkeit, und lehren die Sündenstrafen, nicht aber die Sünden fliehen; Ablaß und Unsträflichkeit seien gleichbedeutend und nichts anderes als die Erlaubniß zu sündigen und die Licenz das Kreuz Christi zu schmälern.

Angesichts dieser Äußerungen sind die 95 Sätze über den Ablaß, welche Luther am Vorabend des Allerheiligenfestes a. 1517 an die Thüre der Schloßkirche zu Wittenberg heftete, immerhin noch gemäßiget und mit einer gewissen vorsichtigen Zurückhaltung abgefaßt zu nennen. Er verwirft in denselben den Ablaß nicht, er will nur die an das Ablaßwesen geknüpften Mißbräuche und abergläubischen Vorurtheile rügen. Er setzt voraus, daß diese von ihm beklagten

[1]) Vgl. Löscher I, S. 296.
[2]) Vgl. Löscher I, S. 807.
[3]) Predigt am 8 Sonntage nach Trinitatis 1517.
[4]) Löscher I, S. 335.
[5]) Löscher I, S. 743 f.

Mißbräuche gegen den Willen des Papstes statthaben, und daß, wenn der Ablaß im Sinne des Papstes geprediget würde, alle Mißverständnisse und Ärgernisse wegfallen müßten, welche zum Schaden der christlichen Frömmigkeit durch die Ablaßprediger hervorgerufen und genährt würden. Im Übrigen beschränkt Luther die Bedeutung des Ablasses auf den Nachlaß der kanonischen Strafen, und erklärt daß der Papst einen solchen Nachlaß nur Lebenden angedeihen lassen könne. Den Verstorbenen könne man bloß per modum suffragii zu Hilfe kommen, und dieß vermöge jeder Bischof und jeder Pfarrer in Hinsicht auf die seiner geistlichen Obsorge einst Unterstellten eben so gut als der Papst. Der Ablaß erwirkt keine Nachlassung der Schuld. Daher ist der Schatz, aus welchem er gespendet wird, nicht als der beste und vorzüglichste Schatz der Kirche anzusehen; auch ist es falsch, den Ablaßschatz mit den Verdiensten Christi und der Heiligen zu identificiren, wie dem Volke weis gemacht werde. Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes; die Schätze des Ablasses sind, wie sie jetzt gespendet zu werden pflegen, Netze, durch welche man die Reichthümer der Menschen fischen will u. s. w.

Vergleichen wir die in diesen Sätzen enthaltene Ablaßtheorie Luther's mit jener Wessel's und Johann's von Wesel, deren ersterer noch ganz auf katholischem Boden stand, letzterer wenigstens in der Lehre vom Ablaß nicht gegen die Kirche verstoßen wollte, so möchte in Luther's Thesen kaum Mehreres, als eine Wiederholung des von den genannten beiden Vorgängern Gesagten zu finden sein. Alle drei stimmen darin überein, daß der Begriff des Ablasses auf den Erlaß der kanonischen Strafen zu beschränken sei, und leiten die dem Papste zustehende Befugniß zur Spendung der Ablässe aus der ihm von Christus verliehenen Schlüsselgewalt her, deren Macht sich indeß nach ihrer Ansicht auf den Bereich des zeitlichen regimen externum der Kirche beschränkt. Alle drei folgern aus dieser Beschränkung der dem Papste als Leiter der Kirche speziell zukommenden Schlüsselgewalt, daß er über den kirchlichen Verdienstschatz nicht auctoritativ verfügen, und mithin den Inhalt desselben nicht nach eigenem Ermessen den einzelnen Gläubigen appliciren könne. Luther's Behauptung, daß die Ablaßprediger den Ablaß nicht im Sinne und nach der Meinung des Papstes verkünden, ist eine Wiederholung der gleichlautenden Behauptung Wessel's, an dessen Klagen über

grobe Verwechslung des Ablasses mit vollkommener Straflosigkeit vor Gott er sich auch erinnert haben mochte, als er vor Veröffentlichung seiner Thesen mehreren Wittenbergern, die sich von Tetzel einen Ablaßbrief gelöst hatten, und deßhalb die von Luther ihnen nachträglich im Beichtstuhl wegen ihres früheren Lebens auferlegten Genugthuungswerke nicht leisten wollten, unter Verweisung auf Matth. 3, 7. 8 die Absolution verweigerte.

Aus diesem seinem Handeln erhellt aber hinlänglich, gegen wen die Spitzen seiner Thesen eigentlich gekehrt waren; nämlich gegen die Dominicaner als Ablaßprediger und namentlich gegen Tetzel. Demnach sahen sich auch diese zunächst zu Entgegnungen wider Luther aufgefordert. Tetzel gieng noch in demselben Jahre nach Frankfurt a. d. O., um an der Universität daselbst unter dem Vorsitz des berühmten Conrad Wimpina 106, gegen Luther's Streitsätze gerichtete Antithesen zu vertheidigen, durch deren Vertheidigung er zugleich den theologischen Magistergrad erwerben wollte. Da zu Frankfurt größtentheils Dominicaner lehrten, so fanden daselbst seine Sätze eben so Beifall, wie jene Luther's in Wittenberg, wo die Augustiner das Übergewicht hatten; nur zwei Gegner stellten Tetzel's Behauptungen hartnäckigen Widerstand entgegen: Johann Knipstrow, ein junger Franciscaner, der 1556 als Generalsuperintendent von Rügen und Vorpommern starb, und Christian Ketelholdt, ein Cistercienser, der a. 1523 als Pastor Primarius an der Nicolaikirche zu Stralsund sein Leben beschloß. Tetzel's Thesen bezwecken nebst der Zurückweisung der wider die Ablaßprediger erhobenen Beschuldigungen auch eine Widerlegung der von Luther und dessen Gesinnungsgenossen festgehaltenen Auffassung des Begriffes vom kirchlichen Ablasse; außerdem will Tetzel im Besonderen noch auf das Anstößige, Irrige und Widerkirchliche einzelner Sätze Luther's aufmerksam machen. Dahin rechnet er die ersten zwei Thesen Luther's, in welchen gesagt wird, daß die Aufforderung Christi: Thuet Buße, nicht die sacramentale Buße, sondern die innere Zerknirschung, und weiter auch Werke der äußeren Abtödtung, nur nicht sacramentale Genugthuungswerke, betreffe. Er rügt es ferner, daß von Solchen, die bereits den Ablaß erlangt hätten, nochmals das Bekenntniß der ihnen bereits, und zwar vollkommen, erlassenen Schuld verlangt würde; die Wiederholung einer rechtmäßigen Beicht mag nach Umständen sehr heilsam und nützlich sein, kann aber weder durch einen

Religiosen, noch selbst durch den Papst zur Pflicht gemacht werden. Steht es doch in der Macht Christi, selbst ohne Beicht dem Sünder seine Schuld zu erlassen, und ohne priesterliche Bestätigung und Erklärung selig zu machen. Den Ablaß faßt Tetzel selbstverständlich als Erlaß, nicht bloß der kanonischen, sondern auch der durch die göttliche Gerechtigkeit verhängten Strafen auf; fügt jedoch zur Abwehr ungerechtfertigter Mißverständnisse bei, daß nur die vindicativen, nicht aber die medicativen und präservativen Strafen erlassen werden, und kein Empfänger des Ablasses, so lange er lebt, von Entrichtung der durch den pflichtgemäßen Bußeifer geforderten Werke der Genugthuung enthoben werde. Die Strafleiden der Sünde, welche der Mensch nicht hier auf Erden besteht, oder welche ihm nicht im Leben dieser Zeit erlassen werden, folgen ihm in's Jenseits nach; demnach ist es nicht klug und christlich, sondern thöricht, von Erwerbung der Ablaßbriefe abzumahnen. Die Meinung, daß der Papst den Seelen im Fegefeuer gar keine Strafe erlasse, muß als irrig verworfen werden; er erläßt ihnen die für dieses Leben verwirkten und nicht abgebüßten kanonischen Strafen. Man sage nicht, daß Menschen, welche vor Erstehung ihrer nach kanonischen Gesetzen schuldigen Strafleiden sterben, durch den Tod Alles lösen; Häretiker, Schismatiker, Majestätsverbrecher werden noch nach dem Tode excommunicirt, verflucht und ausgegraben. Der Papst kann aber überdieß auch auf die nach der Ordnung göttlicher Gerechtigkeit über die leidenden Seelen im Fegefeuer verhängten Strafleiden Einfluß nehmen, indem er das von ihm ausgeschriebene Jubiläum den Seelen im Fegefeuer fürbittweise zuwendet. Das Wesen des Ablasses setzt Tetzel darein, daß statt der genugthuenden Strafen, welche die Reue will, das genugthuende Leiden Christi gesetzt wird; womit zugleich der Behauptung Luther's begegnet wird, der die Schlüsselgewalt des Papstes auf das regimen externum der Kirche beschränkte. Luther hatte bemerkt, daß der Papst, wenn er um die Gelderpressungen der Ablaßprediger wüßte, die Peterskirche lieber verbrannt, als von Haut und Knochen seiner Schafe erbaut sehen möchte. Tetzel erwidert darauf, daß der für die Erbauung der Peterskirche verlangte Beitrag etwas Geringes sei im Vergleiche mit dem, was Leo's Vorgänger bei den von ihnen gebotenen Ablässen verlangt hätten. Auch für die während der Verkündigung dieses Ablasses verfügte Suspension der übrigen Ablässe, darunter auch

des zu Gunsten der wittenberger Schloßkirche verliehenen Privilegiums, spricht Tetzel ein Wort der Vertheidigung. Die den Ablaßpredigern unterlegten anstößigen und blasphemischen Äußerungen über die Kraft des päpstlichen Ablasses bezeichnet er als eine gehässige Lüge [1]), und rügt endlich auch den von Luther angedeuteten Satz, daß der Papst in Sachen des Ablasses nicht gleiche Macht mit Petrus haben dürfte.

§. 585.

Luther ließ Tetzel's Antithesen nicht unerwidert, sondern ließ eine in 20 Puncte gefaßte Gegenerklärung erscheinen [2]), in welcher er das Fundament der Tetzel'schen Theorie zu entkräften bemüht ist. Diese sei auf scholastischem Grunde erbaut. Die Scholastiker unterschieden nämlich — referirt Luther — drei Theile der Buße: Reue, Beicht und Genugthuung; den Ablaß setzten sie in Beziehung zu den Genugthuungswerken, und erklärten ihn als Äquivalent für dieselben. Das Einsetzen eines solchen Äquivalentes findet nun Luther höchst anstößig; der Wunsch, der schuldigen Genugthuung enthoben zu sein, sei ein Zeugniß vom Mangel an wahrer und tiefgehender Reue. Was der Mensch für seine Sünde zu leiden schuldig ist, soll er auch leiden wollen; Gott legt ihm nicht mehr auf, als er tragen kann, und auch die Kirche kann ihm nicht mehr auflegen wollen. Christus verlangte nur aufrichtige Reue und die Bereitwilligkeit, das Kreuz Christi zu tragen, sammt den selbstverständlichen Übungen, zu welchen der aufrichtige Bußeifer sich von selber angetrieben findet; daß dem Büßer nebstdem noch besondere Peinen aufzulegen seien, wird sich aus der Schrift kaum erweisen lassen. Wenn nun die sogenannten kanonischen Bußsatzungen vernünftiger Weise nur das und soviel festsetzen können, was und wie viel im Geiste aufrichtiger Buße Jeder aus freiem Antrieb müßte leisten wollen, die von der göttlichen Gerechtigkeit zu verhängenden Straf-

---

[1]) Vgl. hierüber „zwei Urkunden, daß Tetzel keine anstößigen Dinge über die heilige Gottesmutter gepredigt hat" bei Gröne Tetzel und Luther (Soest, 1860. 2. Aufl.) S. 234—237.

[2]) Sermon von Ablaß und Gnade des ehrwürdigen Dr. Martinus Luther, Augustiners zu Wittenberg. Bei Löscher I, S. 469—475.

leiden aber von der Kirche nicht erlassen werden können, so gibt es für bußeifrige Christen keine Gründe, einen Ablaß zu suchen; er wird nur um der faulen und unvollkommenen Christen willen zugelassen, deren Unvollkommenheit man duldet. Daher soll niemand wider den Ablaß reden, aber auch niemand denselben empfehlen. Das Geld, welches auf Lösung der Ablaßbriefe ausgegeben wird, würde besser zu Almosen verwendet; kann man etwas für Erbauung und Schmückung der Kirchen erübrigen, so wende man es den Kirchen der Heimatsorte oder Heimatslande zu. Ob der Ablaß die Seelen aus dem Fegefeuer ziehe oder nicht, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls hat die Kirche darüber nicht entschieden, und kann sonach die scholastische Lehre von der Wirkung des Ablasses auf das Loos der Seelen im Jenseits nicht als Glaubensmeinung aufgedrungen werden.

Tetzel veröffentlichte eine Beleuchtung der 20 Thesen Luther's [1]), um das Irrige, Verdächtige, Anstößige und Widerkirchliche in den Ansichten seines Gegners an's Licht zu stellen. Daß das Bußsacrament aus drei Theilen bestehe, und die Genugthuung ein integrirender Theil desselben sei, ist Lehre der Kirche seit jeher; alle Lehrer von Anbeginn haben die Worte Christi: „Thuet gleich würdige Früchte der Buße" auf die sacramentale Genugthuung bezogen. Die Behauptung Luther's, daß der Ablaß bloß zum dritten Theile des Sacramentes in Beziehung stehe, und nicht auch zum ersten und zweiten, als ob nicht Reue und Bekenntniß der Sünden zur Erlangung des Ablasses erfordert würde, widerspricht der Wahrheit, dem Concil von Constanz und dem thatsächlichen Wortlaute der Ablaßbullen. Eben so wenig werden durch Anbietung der Ablässe die guten Werke für überflüssig erklärt oder die zur sittlichen Heilung und Besserung nothwendigen Genugthuungsleistungen erlassen. Daß die Ablässe sich nicht auf Erlaß der kanonischen Strafen beschränken, ergibt sich aus den Worten Christi an Petrus: Was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein. Wenn Luther die vindicativen Bußleiden als ungegründet verwirft, so hat er die Schrift (5 Mos. 25 und David's Geschichte) und die vornehmsten Kirchenlehrer gegen sich. Die Gründe, mit welchen Luther die vindicativen Genugthuungsleiden bestreitet, sind seinerzeit von

[1]) Vgl. Löscher a. a O., S. 484—503.

Wiklef und Hus angeführt und auf die Beicht ausgedehnt worden. Luther meint, die Leiden, die Gott selbst auflege, könne Niemand nachlassen, als Gott selber. Hier muß man unterscheiden zwischen den verschiedenen Arten von Leiden und Strafen, die Gott auferlegt. Der Papst kann allerdings nicht jede Art von Leiden, die Gott verhängt hat, erlassen; wol aber kann er nach Gottes eigenem Worte diejenigen zeitlichen Strafen erlassen, die Gott sonst für bereute und gebeichtete Sünden auferlegen würde. Der vollkommene Ablaß erläßt nicht nur die vom Priester aufzulegenden vindicativen Strafen, sondern auch diejenigen, die der Pönitent zu leiden hätte, weil seine Reue unvollkommen oder die vom Priester auferlegte Buße nicht genügend war. Es ist ein Vorurtheil, daß der Ablaß träge und faul mache; er entzündet vielmehr die Menschen zu eifriger Gottesliebe, und gerade die frommen und gottesfürchtigen Christen drängen sich zum Ablasse. Auch ist es christlich, zu glauben, daß die guten Werke, die mit Ablässen begnadet sind, in ihrer Art vollkommener seien als andere, die dieser Begnadung entbehren. Die Folgerungen, die Luther aus der jetzigen Nichtanwendung der Pönitentialcanonen zieht, sind schon deßhalb unzulässig, weil sie ihrem Geiste nach immerfort verbindliche Geltung haben und dem Priester als Richtschnur in Auflegung der Bußen zu dienen haben; legt der Priester zu wenig auf, so wird das Fehlende von Gott hier oder im Jenseits gefordert. Gott ist wol barmherzig, aber auch gerecht, und kann die Sünde nicht ungestraft lassen. Daß die Reue für sich allein zur Genugthuung vor Gott hinreiche, widerspricht der Kirchenlehre, und ist von Wiklef und Hus gelehrt worden. Wenn sich Luther demnach vergeblich bemüht, der Theorie des Ablasses das dogmatische Substrat zu entziehen, so kann er weiter auch nicht mehr die Behauptung bestreiten, daß man die Gläubigen zur Werbung um die Gnaden des Ablasses aufzufordern habe. Das Almosen, welches zur Erlangung des Ablasses gegeben wird, geht aus derselben liebevollen Gesinnung, wie jedes andere, hervor; wenn Almosen an Dürftige das Verdienst für das ewige Leben mehrt, so wirkt der Ablaß eine beschleunigte Befreiung von der Sündenstrafe. Einen Ablaß lösen, ist ein Werk der Barmherzigkeit an der eigenen Seele. Daß durch die Ablässe Seelen aus dem Fegefeuer erlöset werden können, ist zwar nicht ausdrücklich entschieden, läßt sich jedoch im Hinblick auf die römische Kirchenpraxis erlaubter W[illegible]

Zweifel ziehen; wie könnte sonst der Papst die in so vielen Kirchen, Kapellen und an bestimmten Altären zu diesem Zwecke darzubringenden Opfer billigen? Könnte der Papst den Ablaß nicht den Lebendigen und Todten angedeihen lassen, so hätte er von Christus nicht die Vollgewalt über die Gläubigen erlangt. Die Kirche hat die Lehre von einer fürbittweisen Application des Ablasses für Verstorbene nie beanstandet; vielmehr ist sie zusammt den übrigen Lehren des heiligen Thomas Aq. von mehreren Päpsten approbirt worden. Nur unverständige Menschen können eine Lehre verachten, welcher die Kirche durch so viele Jahrhunderte Glauben geschenkt hat. Luther's Artikel dienen nur dazu, die Obrigkeit, den Papst und die römische Kirche der Verachtung Preis zu geben. Die Folge seiner Lehren wird sein, daß viele die sacramentalische Genugthuung unterlassen, den Predigern und Kirchenlehrern nicht glauben und die Schrift nach ihrem Gefallen auslegen.

Tetzel ließ diesen Widerlegungen einige Monate später (Ende April 1518) 50 Thesen folgen, nach deren Veröffentlichung er sich von jedem weiteren Streite zurückzog. Auch läßt er sich in denselben nicht mehr in Discussionen über das Objekt des Streites ein, sondern definirt nur den Standpunct, welcher in Behandlung desselben der absolut maaßgebende und einzig richtige sei; und dieser Standpunct ist ihm gegeben durch die Auctorität der Kirche, welche durch den über jede rechtliche Verantwortlichkeit erhabenen Papst getragen ist. Die Bestreitung des vollkommenen Ablasses ist ein Angriff auf die kirchliche Vollgewalt des Papstes, und die im Gefolge solcher Angriffe sich einstellenden Störungen der kirchlichen Ordnung unterliegen vor dem Gerichte der Kirche schwerer Verantwortung. Das Verhalten zur kirchlichen Auctorität ist der absolute Prüfstein der kirchlichen Orthodoxie, und dawider gibt es keine Ausflucht durch Berufung auf die Schrift oder auf die älteren Lehrer, da, wie männiglich bekannt, die Kirche viele Wahrheiten bekennt, die weder in der Bibel ausgesprochen noch von den älteren Lehrern vorgetragen worden sind. Man hat diese Thesen als eine Warnung an Luther anzusehen, nicht weiter zu gehen, von vorwitzigen und verwegenen Angriffen auf das in der Kirche kraft legitimer Gewohnheit Bestehende und von den Päpsten förmlich Gebilligte abzustehen.

§. 586.

Luther's Thesen wider den Ablaß hatten rasch eine große Verbreitung gewonnen, und waren auch dem Magister Sacri Palatii Silvester Prierias bekannt geworden, der fast gleichzeitig mit seinem Ordensgenossen Tetzel gegen Luther in die Schranken trat, und zwar zuerst in einer dialogisch gehaltenen Schrift [1]), und nach deren gereizter Erwiderung von Seite Luther's [2]) in mehreren anderen Schriften, unter welchen das aus drei Büchern bestehende Werk de juridica et irrefragabili veritate romanae ecclesiae romanique pontificis, dem Papste Leo X gewidmet, als abschließende Hauptschrift anzusehen ist [3]). Die Form seiner Darstellung ist die scholastische, sein Standpunct jener der Dominicanerschule, wie wir ihn bereits aus Tetzel's Entgegnungen kennen lernten, Gegenstand und Ziel seiner Polemik die Nachweisung der absoluten Suprematie und geistliche Gewaltfülle des Papstes. Die Beschränkung des Ablasses auf den Erlaß kanonischer Bußstrafen erscheint ihm von diesem Gesichtspuncte aus als eine anstößige und widerkirchliche Beschränkung der geistlichen Gewaltfülle des Papstes; die Erwartung, daß die Ablaßfrage auf einem künftigen Concil anders gefaßt und entschieden werden könnte, als sie von den bewährtesten Lehrern, Thomas Aquinas an der Spitze, aufgefaßt und in der kirchlichen Praxis behandelt werde, als ein frevelhaftes Attentat auf die jeden weiteren Appell ausschließende Lehrauctorität des Papstes und der römischen Kirche. Damit war Luther selbstverständlich nicht einverstanden. Wenn er in seiner ersten Entgegnung wider Prierias dessen Ansichten als Einseitigkeiten der thomistischen Ordensdoctrin und der italienisch-nationalen Anschauungsweise aufgefaßt hatte, so gieng er in seinen, allerdings auch schon etwas später fallenden Entgeg-

---

[1]) Dialogus in praesumtuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate Papae. Vgl. Löscher Bd. II, S. 12 ff.; Lutheri Opp. lat. (ed. 1579), Tom. I, fol. 16—24.

[2]) Responsio Lutheri adversus Silvestri Prieratis dialogum. Löscher Bd. II, S. 390—434.

[3]) Die Titel der übrigen Schriften lauten: Errata et argumenta Lutheri recitata, detecta et copiosissime trita per Silvestrum Prieriatem. Rom, 1520. — Epitoma responsionis ad eundem Lutherum.

nungen auf die folgenden Schriften [1]) bereits zu Angriffen auf die römische Kirche und den Papst selber über. Er ereifert sich gegen seinen Gegner, welcher, tief in thomistischer Finsterniß steckend, von der Schrift nichts verstehe, und statt dessen ihm mit lügenhaften päpstlichen Decreten und mit der ordinären Taktik ungelehrter päpstlicher Theologen beikommen wolle. Er wirft sich besonders auf die Behauptung seines Gegners, daß das Zeugniß aus der Schrift seine Kraft durch die Zustimmung des Papstes erlange [2]). Darin sieht Luther einen Angriff auf das geheiligte Ansehen der Schrift, deren Inhalt der Willkür des Papstes Preis gegeben sein soll; eben dieß, daß der Papst, um den von ihm beschützten Unfug in der Kirche aufrecht zu erhalten, die heilige Schrift mißhandeln muß, trage die Verurtheilung der römischen Kirche in sich. An und für sich aber bewege sich die Ansicht der päpstlichen Theologen über das Verhältniß des Papstes zur Bibel in einem falschen Zirkel, indem sie, während sie einerseits dem Papste die Bibel unterordnen, doch andererseits das Recht des Papstes aus der Bibel begründen, mithin letztere über den Papst stellen und als absolutes Kriterium der christlichen Wahrheit ansehen. Übrigens will er noch nicht mit Bestimmtheit annehmen, daß seines Gegners Ansichten die vom Papste beschützte und gebilligte Theologie enthalten, so auffallend es auch sei, daß Prierias seine Meinungen unter den Augen des Papstes und der Cardinäle ungescheut vortrage.

Aus diesen und ähnlichen Auslassungen Luther's ist abzunehmen, daß er, so lange er mit der Kirche nicht förmlich gebrochen hatte, das Papstthum für eine Institution juris humani zu halten geneigt war. Der Dominicaner Jakob Hogstraten nahm in seiner letzten, den reuchlinischen Streit betreffenden Schrift [3]) vorübergehend auf eine Äußerung Luther's über die Unerweisbarkeit des jure divino

---

[1]) Siehe Luther's deutsche Schriften (Jenenser Ausgabe, 1575), fol. 58 ff.

[2]) Veniae sive indulgentiae — hatte Prierias bereits in seinem Dialogus bemerkt — auctoritate scripturae nobis non innotuere, sed auctoritate romanae ecclesiae romanorumque pontificum, quae major est; inter quos S. Gregorius primus (teste D. Thoma) indulgentias dedit Romae in stationibus, ceterique sunt secuti. Löscher II, S. 31.

[3]) Ad SS. Leonem Papam X ac D. Maximilianum Imperatorem apologia contra dialogum Georgio Benigno archiepiscopo Nazareno in causa Joannis Reuchlin adscriptum. Köln, 1518.

bestehenden Vorranges der römischen Kirche Rücksicht, und bemerkte, daß man im Sinne dieser Behauptung die römischen Bischöfe folgerichtig für Ketzer erklären müßte. Nebstbei forderte er den Papst Leo X zum strafgerichtlichen Einschreiten gegen Luther auf. In welcher Weise Luther diese Mahnung an den Papst aufnahm, läßt sich im Voraus errathen [1]). Das Sachliche seiner Erwiderungen geht darauf hinaus, daß man, wenn man auch das Papstthum für eine unvollkommene, mit Gebrechen behaftete Institution betrachte, deßungeachtet noch nicht für einen Ketzer zu halten sei; vollkommen sei nichts als die Schrift, welche, wie für alle Christen, so auch für die Päpste und ihre Curie die absolute Regel sei.

§. 587.

Der bedeutendste unter Luther's ersten Gegnern war der ingolstädter Theolog Johann Mayer (Majoris) aus Eck in Schwaben, gemeinhin Dr. Eck genannt (1486—1543), welcher bereits als sechzehnjähriger Jüngling an der freiburger Universität Philosophie gelehrt hatte, und a. 1510 durch die bayerischen Herzoge Wilhelm IV, Ludwig und Ernest an die ingolstädter Hochschule berufen worden war [2]). Als Inhaber einer eichstädter Dompräbende war Eck verpflichtet, dem eichstädter Bischofe mit seinem Rathe zu dienen. Dieser verlangte von Eck ein Gutachten über Luther's Ablaßthesen. Eck übersendete ihm die Thesen sammt dem Gutachten, welches den von Eck als anstößig befundenen, und durch Obeliske gekennzeichneten Stellen der Thesen in Form von Randglossen beigefügt war. Eck tadelt den in der ersten der Thesen [3]) insinuirten Kirchenbegriff Luther's, welchem zufolge es scheinen möchte, als ob die Kirche ausschließlich ein Reich der Buße wäre, während sie doch das in das Stadium der evangelischen Erfüllung getretene Reich Gottes ist.

---

[1]) Siehe Deutsche Werke, Bd. I, fol. 61 f.

[2]) Über Eck's Jugendbildung und nachfolgende Wirksamkeit vgl. Meuser's Aufsatz: „Joh. Eck in seinem Leben, seiner literarischen und kirchlichen Wirksamkeit.“ Abgedruckt in Dieringer's kath. Zeitschr. für Wissenschaft und Kunst, Jahrgang III (Köln, 1846), Bd. 1. 3. 4.

[3]) Die erste Ablaßthese lautete: Dominus ac magister noster Jesus Christus dicendo: Poenitentiam agite etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit.

Gegen die dritte These [1]) nimmt Eck den Werth der innerlichen Buße in Schutz. In der fünften These [2]) sei verkannt, daß die in den Bußcanonen verhängten Bußstrafen im Namen Gottes verhängt seien, wenn sie auch nicht unmittelbar von Gott selber verhängt seien. Also erläßt der Papst durch Nachlaß der Kirchenstrafen wirkliche Sündenstrafen, wie man schon deßhalb annehmen muß, weil sonst folgen würde, daß durch die Schlüsselgewalt keine Strafe erlassen werde, während doch Luther selber in seiner sechsten These [3]) den kirchlichen Bußnachlaß gerade auf den Straferlaß beschränkt. Die Behauptung, der vom Papste ausgesprochene Schulderlaß enthalte nur die Declaration und Approbation des göttlichen Schulderlasses, klingt schon darum anstößig, weil es unschicklich und widersinnig ist, zu sagen, der Papst „approbire" die Acte Gottes. Da aber Luther dem Papste doch wenigstens eine declaratorische Function in Betreff des Schulderlasses zuschreibt, so begreift man nicht, wie er sich daran stoßen kann [4]), wenn die Priester durch eine declaratorische Sentenz die Geltung der hier auf Erden nicht abgebüßten oder erlassenen kanonischen Strafen für das Fegefeuer aussprechen. Die Behauptung Luther's, daß die mit der unvollkommenen Liebe verbundene Furcht für die von der Erde abgeschiedenen Seelen selber schon genug Fegefeuer sei, und einen Zustand bewirke, der an die Verzweiflung gränze [5]), bestreitet Eck durch Verweisung auf kleine Kinder, die trotzdem, daß sie gewiß mindere Liebe haben, als bewährte Fromme gereiften Alters, beim Sterben keine an Höllenqual

[1]) Thes. 3: Poenitentia sacramentalis non solam intendit interiorem; imo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes.

[2]) Thes. 5: Papa non vult nec potest ullas poenas remittere, praeter eas quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit.

[3]) Thes. 6: Papa non potest remittere ullam culpam, nisi declarando et approbando remissam a Deo, aut certe remittendo casus reservatos sibi, quibus contemtis culpa prorsus remaneret.

[4]) Theses 10 et 11: Indocte et male faciunt sacerdotes ii, qui morituris poenitentias canonicas in Purgatorium reservant. — Zizania illa de mutanda poena canonica in poenam purgatorii videntur certe dormientibus episcopis seminata.

[5]) Theses 14 et 15: Imperfecta sanitas seu charitas morituri necessario secum fert magnum timorem tantoque majorem, quanto minor fuerit ipsa. — Hic timor et horror satis est se solo, ut alia taceam, facere poenam purgatorii, cum sit proximus desperationis horrori.

gränzende Furcht empfinden. Eine solche Furcht könne man überhaupt den im Fegefeuer Leidenden nicht zuschreiben, indem sie gewiß wissen, daß sie einst zur Seligkeit gelangen werden, und wahrscheinlich schon im Fegefeuer mit den Engeln verkehren. Die Annahme Luther's, daß die Seelen im Fegefeuer unter allmählichem Schwinden der Furcht in der Liebe zunehmen, ja möglicher Weise auch noch an Verdiensten wachsen, weist Eck mit Berufung auf Pred. 11, 3 zurück; eben so die Meinung [1]), daß einige unter ihnen über ihre zukünftige Seligkeit noch im Ungewissen seien. Luther's Behauptung, daß der Papst bezüglich der im Fegefeuer Leidenden nicht mehr thun könne, als jeder Bischof oder Pfarrer [2]), hebt die hierarchische Rangordnung der Kirche auf; die Erklärung der päpstlichen Bullen, daß den Leidenden im Fegefeuer die Ablässe per modum suffragii zugewendet werden, soll nicht, wie Luther meint, eine Begränzung [3]), sondern eine nähere Bestimmung der geistlichen Gewalt des Papstes ausdrücken. Wenn Gott, wie Luther meint [4]), sich vorbehalten hätte, die Suffragien der Kirche, je nach seinem Belieben anzunehmen oder nicht anzunehmen, so wären die Oblationen des Meßopfers für die einzelnen Verstorbenen, die Gründungen von Anniversarien, die im Meßcanon enthaltenen Commemorationen für Lebende und Verstorbene von höchst zweifelhaftem Werthe. Dem Zweifel Luther's, ob wirklich alle Seelen aus dem Fegefeuer erlöst werden wollen [5]), widerspricht Job 19, 21, so wie der Umstand, daß sie als Liebende nach der Vereinigung mit Gott sich sehnen müssen. Die Berufung auf den heiligen Severinus dürfte auf einer apokryphen Erzählung beruhen; und gesetzt, es hätten Heilige ihr Fegefeuer verlängert gewünscht, so wäre ihr Wunsch eben nur ein

---

[1]) Thes. 19: Nec hoc probatum esse videtur, quod sint de sua beatitudine certae et securae, saltem omnes, licet nos certissimi simus.

[2]) Thes. 25: Qualem potestatem habet Papa in purgatorium generaliter, talem habet quilibet episcopus et curatus in sua dioecesi et parochia specialiter.

[3]) Thes. 26: Optime facit Papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet), sed per modum suffragii dat animabus remissionem.

[4]) Thes. 28: Certum est nummo in cista tinniente augeri quaestum et avaritiam posse, suffragium autem ecclesiae est in arbitrio Dei solius.

[5]) Thes. 29: Quis scit, si omnes animae in purgatorio velint —"—' sicut de S. Severino et Paschale factum narratur.

exceptioneller gewesen. Augustinus betete: Domine, hic ure, hic seca, ut in aeternum parcas. Luther kämpft [1]) gegen die falsche Beruhigung der Gewissen durch Ablässe, da Niemand über die Aufrichtigkeit seiner Bußgesinnung, somit auch nicht über sein Heil gewiß sein könne; Eck besteht darauf, daß diese Erfüllung der Bedingung, unter welcher jemand die sacramentale Heilsgnade erlangt habe, selbst wenn er nicht im Stande der Gnade verharren würde, doch eine giltige Satisfaction für die verziehene und erlassene Sünde sei. Der Priester sagt bei der sacramentalen Absolution: Quod minus injunxi, suppleat amara passio Christi. Daraus geht hervor, daß man nicht mit Luther sagen könne [2]), der Priester spende die Gnaden der Ablaßbeichten (gratias veniales) bloß im Namen des Papstes und nicht im Namen Christi. Der Satz, jeder aufrichtig Zerknirschte empfange auch ohne Ablaßbrief vollkommenen Nachlaß der Schuld und Strafe [3]), ist in seiner Allgemeinheit unwahr, weil sonst jeder in der Todesstunde wahrhaft Zerknirschte, anstatt in's Fegefeuer, sofort in den Himmel gelangen müßte. Daß man auch ohne Ablaßbriefe an allen Gütern Christi und der Kirche Antheil haben könne [4]), ist ganz richtig; nur darf man nicht übersehen, daß es verschiedene Grade und Arten dieses Antheiles gebe; sonst wären alle Bruderschaften, Congregationen u. s. w. überflüssig, was zu behaupten so viel wäre, als das Gift der böhmischen Irrlehre verbreiten. Luther hält es für eine höchst schwierige Aufgabe, dem Volke zugleich die Nothwendigkeit einer aufrichtigen Zerknirschung, und die Preiswürdigkeit des Ablasses einleuchtend zu machen [5]).

---

[1]) Theses 30 et 32: Nullus securus est de veritate suae contritionis, multo minus de consecutione plenariae remissionis. — Damnabuntur in aeternum cum suis magistris, qui per literas veniarum securos sese credunt de sua salute.

[2]) Thes. 36: Quilibet christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa, etiam sine literis veniarum sibi debitam.

[3]) Thes. 38: Remissio tamen et participatio Papae nullo modo est contemnenda, quia, ut dixi, est declaratio remissionis divinae.

[4]) Thes. 37: Quilibet verus christianus sive vivus sive mortuus habet participationem omnium bonorum Christi et ecclesiae, etiam sine literis veniarum a Deo sibi datam.

[5]) Thes. 39: Difficillimum est etiam doctissimis theologis simul extollere veniarum largitatem et contritionis veritatem coram populo.

Diese Schwierigkeit ist eine gemachte, da beide Gegenstände nicht auf Eines und Dasselbe, sondern auf zwei verschiedene Objecte, nämlich Schuld und Strafe, sich beziehen. Warum sollte sich ein tiefes Schuldgefühl nicht mit frommem und heiligem Danke für die Gnade des Straferlasses vereinbaren lassen können? Luther's 42 These [1]) ist wahr quoad merendum, nicht aber quoad satisfaciendum. Eben so gilt das in der 43 These hervorgehobene Melius [2]) nur quoad merendum, nicht quoad satisfaciendum. Luther gibt freilich eine solche vor Gott geltende satisfactive Kraft der kirchlichen Ablässe nicht zu. Er sagt in der 58 Thesis: Die Schätze der Kirche seien vom Verdienstschatze Christi und der Heiligen verschieden. Die Unwahrheit dieser Ansicht erhellt aus der oben angeführten kirchlichen Absolutionsformel: Quod minus injunxi etc. Luther's Meinung, daß die Verdienste Christi und der Heiligen, nebstdem, daß sie die Gnade des inneren Menschen wirken, auch Kreuz, Tod und Hölle des äußeren Menschen verursachen [3]), thut der Unendlichkeit der Verdienste Christi Eintrag, und hängt mit einer Art Pelagianismus zusammen, der das Heil nicht von der Gnade Christi, sondern vom Verdienste der Mortificationen abhängig macht. Indeß soll diese Art von Bußgerechtigkeit augenscheinlich nur der Kraft und Wirkung der päpstlichen Ablässe entgegengestellt werden. Luther fängt sich aber selber in der 60 These, in welcher er sagt, der Schatz der Kirche sei der Schlüssel zum Schatze Christi. Bei wem also, wenn nicht bei der Kirche, soll man sich um die Verdienstschätze Christi bewerben? Der Aufforderung Luther's, die päpstlichen Ablaßcommissäre ehrerbietig aufzunehmen [4]), widersprechen seine vorausgehenden Klagen und Schmähungen gegen die angebliche Gewinnsucht derselben [5]). Daß der heilige Petrus höher stehe

---

[1]) Thes. 42: Docendi sunt Christiani, quod Papae mens non est, redemtionem veniarum ulla ex parte comparandam esse operibus misericordiae.

[2]) Thes. 43: Docendi sunt Christiani, quod dans pauperi aut mutuans egenti melius facit, quam si venias redimat.

[3]) Siehe Thes. 58.

[4]) Thes. 69: Tenentur episcopi et curati veniarum apostolicarum commissarios cum omni reverentia suscipere.

[5]) Thes. 67: Indulgentiae, quas concionatores vociferantur maximas gratias, intelliguntur vere tales quoad quaestum promovendum.

als die Päpste [1]), ist zuzugeben, wenn man Petrus und die Päpste unter rein persönlichem Gesichtspuncte in's Auge faßt; in jedem anderen Sinne aber ist die bezügliche Behauptung ein Angriff auf die kirchliche Machtvollkommenheit des Papstes.

§. 588.

Eck sendete seine Obelisken zu Anfang der Fasten des J. 1518 an den Bischof von Eichstädt; bald darauf gelangten sie ohne Vorwissen des Verfassers in die Oeffentlichkeit und wurden auch den Wittenbergern bekannt, zu welchen Eck bis dahin in befreundeten Verhältnissen gestanden hatte. Die Wittenberger fühlten sich über seine Erklärungen wider Luther's Thesen sehr unangenehm berührt [2]). Der erste, welcher gegen Eck das Wort ergriff, war Andreas Bodenstein (aus Carlstadt), Archidiakon von Wittenberg, welcher zunächst gegen die drei ersten Obelisken (Eck's Glossen zu den Thesen 1. 2. 3.) das Wort ergriff [3]). Er vertheidiget Luther's Satz, daß das ganze Erdenleben des Christen nur eine Bußzeit sei, indem die Menschen immerfort und durch alle Zeit Sünder seien und bleiben; in Eck's Vertheidigung des Werthes und der Verdienstlichkeit der inneren Bußgesinnung vor Gott sieht er eine Art pelagianischer Ueberschätzung der menschlichen Willenskraft, indem nicht der Mensch, sondern einzig Gott in den Herzen der Menschen die Buße wirke. Daß Eck in den kirchlichen Bußsatzungen das Heil sehe, sei baarer Judaismus.

In diesen kurzen Gegenerklärungen thun sich bereits tiefgreifende Gegensätze auf, durch welche die Wittenberger von den Bestreitern der Luther'schen Ablaßthesen geschieden waren. Diese Gegensätze enthüllen sich noch weiter in einer anderen Schrift aus demselben Jahre, in welcher Carlstadt seine Gegenerklärungen wider Eck und Tetzel in 380 Propositionen zusammenfaßte, welchen er nach der Hand noch 26 andere beifügte [4]). Diese Thesen handeln vom Ge-

---

[1]) Thes. 77: Quod dicitur, nec si S. Petrus modo Papa esset, majores gratias donare posset, est blasphemia in S. Petrum et Papam.

[2]) Vgl. Luther's Brief an Joh. Sylvius vom 24 März 1518 — ferner Eck's begütigendes Schreiben vom 28 Mai an Carlstadt, abgedr. bei Löscher II, S. 64 f.

[3]) Vgl. Löscher II, S. 67—77.

[4]) Andreae Carolstatini 380 apologeticae conclusiones pro sacris literis et

brauche der Schrift, von Prädestination und freiem Willen, Hölle und Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder, Ablaß und Fegefeuer. In den die Auctorität und Auslegung der Schrift betreffenden Thesen wird von dem Bestehen einer dogmatisch-formulirten Kirchenlehre völlig Umgang genommen, die Unfehlbarkeit der Concilien unter Berufung auf Gerson bezweifelt, unter den patristischen Auslegungen einzig die augustinische mit vollem Vertrauen anerkannt und empfohlen, jedoch so, daß zuhöchst einzig nur das biblische Wort als solches unbedingte Geltung haben soll, und außer demselben eine andere Auctorität von gleichem Ansehen nicht anerkannt wird. Gerson's Grundsätze über Schriftauslegung [1]) werden getadelt, weil ihm nicht um den schlichten und unbefangenen, sondern um einen künstlich zurechtgemachten Wortsinn zu thun sei; auch habe er, gleich Anderen, Augustin's Spruch mißverstanden: Ego evangelio non crederem, nisi ecclesiae auctoritas me commoveret. Dieser Spruch ist lediglich ein Bekenntniß Augustin's, daß er durch Vermittelung der Kirche zur Gewißheit gekommen sei: quod dicta novi et veteris testamenti a Christo fuissent prolata aut in veteri testamento contenta, womit natürlich über Sinn und Inhalt dieser dicta noch gar nichts entschieden sei. In den Propositionen über den freien Willen klagt Carlstadt über das Verderbniß der reinchristlichen Moral durch Beimengung der Lehren der pelagianischen und selbstgerechten aristotelischen Ethik. Eben so unevangelisch findet er die Abschwächung der augustinischen Lehre von der ewigen Verdammniß der ungetauft verstorbenen Kinder durch die unbegründete Distinction zwischen der poena damni und poena sensus; in ähnlicher Weise erklärt er sich gegen die zur Abschwächung des souverainen göttlichen Prädestinationsbeschlusses erfundene Distinction zwischen einem vorausgehenden und nachfolgenden Willen Gottes, für welche man sich vergeblich auf den augenscheinlich mißverstandenen Johannes Damascenus berufe.

Eck antwortete auf die Conclusionen Carlstadt's mit einer Apologie seiner ersten drei Obelisken. Er verwahrt sich gegen die Unter-

---

Wittenburgensibus ita editae ut et lectoribus profuturae sint. Löscher II, S. 78 ff. Ein vorgesetztes Motto lautet: „Puerulo me docente palinodiam cano."

[1]) Vgl. Bd. III, S. 643 f. u. 738 f.

stellung, daß er die Buße in der streitenden Kirche für überflüssig habe erklären wollen; er anerkenne das Sacrament der Buße mit der Kirche als die secunda post naufragium tabula; eben so bekenne er mit den heiligen Vätern, daß die Seelen der Gläubigen durch die Buße gereiniget und geläutert werden. Aber er müsse dagegen Einsprache thun, daß das ganze Zeitleben der Gläubigen einzig im Bußewirken bestehe; dieß ist nicht vorgeschrieben, und kann nicht vorgeschrieben werden, weil eine solche Vorschrift besagen würde, daß das ganze Erdenleben aus lauter sacramentalen Acten bestehen solle. Carlstadt will seinen Widerspruch durch Berufung auf verschiedene Kirchengebete aufrecht halten; er übersieht, daß in denselben nicht von der Buße, die wir wirken sollen, sondern von den uns Menschen drohenden Strafgerichten und Zornesgeißeln Gottes die Rede sei, um deren Abwendung die Kirche betet. Eben darum können aber jene drohenden Strafleiden von der Kirche nicht als schuldige Buße gemeint sein.

Auch darin irrt Carlstadt, daß er die erwähnten Gebete bloß als Gebete der Kirche für die Gerechten nimmt; die Kirche betet nicht bloß für die Gerechten, sondern auch für Sünder, Ungläubige, ja selbst für die verstockten Juden. Gesetzt aber, die Gebete bezögen sich auf die Gerechten, so würde daraus, daß die Kirche um ihre mundatio betet, noch nicht folgen, daß die Kirche sie als Sünder ansehe; die Kirche würde eben nur auf die poenalis concupiscentia und auf die aus derselben entspringenden Versuchungen hindeuten wollen, also auf Gebrechen, die an sich noch keine sittliche Schuld constituiren; und ihr Gebet hätte den Sinn einer Bitte um Reinigung von diesen Gebrechen und um Beschützung vor den daraus entspringenden sittlichen Gefahren. Die aus seiner Behauptung über den Werth der inneren Buße gezogenen Folgerungen erklärt Eck für ein grobes Mißverständniß. Carlstadt legt ihm unter, er wolle den menschlichen Willen zur regina in foro theologico erheben, und einer, einzig durch den menschlichen Willen gewirkten Gerechtigkeit das Wort reden; während doch Eck die Bedeutung des Willens als der eigentlichen sittlichen Kraft nur darum hervorhob, um den Vorrang der inneren Buße vor der äußeren Bußleistung zu betonen, welche ohne die entsprechende innerliche Willensdisposition keinen Werth habe, während umgekehrt oft genug der gute Wille

für sich allein genüge, ohne daß Gott nebenbei auch noch ein äußeres Bußleiden als schuldige Buße fordere.

Carlstadt entgegnete noch in demselben Jahre (1518) mit einer Defensio adversus Eckii Monomachiam [1]). Er begreift nicht, wie Eck läugnen könne, daß es neben der kirchlich-sacramentalen Buße noch eine andere gebe, welche das ganze zeitliche Leben des Christen erfüllen solle. Reden denn nicht auch die Scholastiker, auf welche Eck schwört, von einer Tilgung der läßlichen Sünden durch eine außersacramentale Buße? Und ist die Nothwendigkeit einer solchen Buße bei der sittlichen Gebrechlichkeit des zeitlichen Erdenmenschen nicht immerfort nothwendig? Der heilige Augustinus hat ein paar Schriften über die Buße hinterlassen, aus welchen auch Gratian, freilich nur allzuspärlich, Manches aufgenommen hat; aus diesen Schriften möge Eck lernen, was die Heiligen unter der, während des ganzen Erdenlebens nothwendigen Buße verstehen. Eck verkennt das Wesen der christlichen Bußgesinnung, und weiß demnach auch nichts von dem Kreuze Christi, das jeder wahrhafte Gläubige innerlich tragen muß; im scotistischen Pelagianismus befangen, weiß er nur von gewissen Leistungen, welche der menschliche Wille aus sich selber vollbringen soll, als ob der Mensch das Heil und den Willen des Herrn aus sich selber wirkte! Unter der Gnade versteht er einzig eine Assistenz, die Gott dem wirkenden Menschen leistet; daß die Gnade das wirkende Princip des Guten sei, ist ihm ein völlig fremder Gedanke. In gleichem Geiste hält er mit den Scholastikern die irrige Meinung fest, daß der Mensch trotz schwerer Sünden ein Gläubiger sein könne, als ob der Glaube ein selbsterzeugtes menschliches Wissen wäre, während der wahrhafte Glaube doch gewiß nur dort ist, wo die Liebe ist, und durch jede Sünde verloren geht, weil er eben nur aus der Gnade ist, die durch die Sünde verloren geht. Eck läugnet ferner die Unreinheit des mit der ererbten Concupiscenz behafteten Menschen, während der heilige Augustinus dieselbe eine Sünde nennt, indem sie aus der Sünde ist, von der Lust an der Sünde bewegt wird und zur Sünde treibt. Ein Cyprianus, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Cassianus, Bernardus halten die von Eck als uneigentliche Sünden bezeichne-

---

[1]) Löscher II, S. 108—170.

ten kleineren Gebrechen für wirkliche Sünden; der Apostel bekennt, daß in ihm, d. i. in seinem Fleische, nichts Gutes wohne.

§. 589.

Hören wir noch, was Luther selber in seinen, den Obeliscis entgegengestellten Asteriscis auf Eck's Censur antwortete [1]). Er beschwert sich, daß er sich vergeblich um eine Begründung des gegen ihn ausgesprochenen Tadels aus der Schrift, aus den Vätern oder Concilien umgesehen habe; Eck wisse nichts anderes vorzubringen, als unnützes Zeug aus D. Scotus, Gabriel Biel und anderen Scholastikern. Die Behauptung, daß der Mensch je einmal ohne Sünde sein könne und dann der Buße nicht bedürfe, wird von Augustinus als häretischer Irrthum der Donatisten namhaft gemacht. Bei Anpreisung der Verdienstlichkeit der inneren Buße bemerkt Eck, der Wille sei in der Seele, wie der König in seinem Reiche; hätte er lieber gesagt: Sicut lena in prostibulo! König ist in der Seele einzig Christus durch den Glauben, der Wille aber ist Magd, und der sich selbst überlassene Wille semper est meretrix et omnes vires habet meretricis. Die kanonischen Bußstrafen, aus welchen Eck zu Gunsten einer jure divino und loco Dei ausgeübten Macht des Papstes in Sachen des forum internum argumentirt, sind rein menschliche Satzungen, die erst später aufgekommen sind; Gott verlangt keine derartigen Satisfactionen, da Gott dem Büßer im Sacramente Schuld und Strafe zugleich erläßt. Die göttliche Strafe ist jene, welche der Buße vorausgeht, und den Bußgeist wirken soll; und diese Strafe kann der Papst nicht nachlassen und nicht nachlassen wollen. Im Uebrigen sind die Kanonisten und Theologen nicht im Reinen darüber, was durch Ausübung der Schlüsselgewalt in gewöhnlicher Form nachgelassen werde. Luther hält es für eine Erniedrigung des Bußsacramentes, wenn man demselben den Nachlaß bloß zeitlicher Strafen als Wirkung zuschreibe. Der aus Duns Scotus entlehnten Behauptung Eck's, daß die Sacramente die von ihnen versinnbildete Wirkung durch sich hervorbringen, ist Augustin's Ausspruch entgegenzustellen, das Sacrament sei wirksam, non quia fit, sed quia creditur. Eck behauptet ein jenseitiges satispati,

---

[1]) Luther. Opp. lat., Tom. I, fol. 32 ff.

welches an die Stelle des diesseitigen satisfacere treten soll, und begründet daraus seine eigenthümlichen Ansichten über die jenseitigen Wirkungen der diesseits nicht erlassenen kanonischen Bußstrafen. Nun ist schon einmal die Vorstellung eines rein passiven satispati gänzlich widersinnig, da doch auch ein satis velle mit vorhanden sein müßte. Weiter aber weiß das kanonische Recht nichts von solchen in's Jenseits sich erstreckenden Wirkungen der kanonischen Strafen. Wenn die Wirkung den Tod überdauert, so hat sie bloß für die diesseitige Kirche Bedeutung, und besteht darin, daß die öffentlichen Gebete für die im Kirchenbanne Verstorbenen unterlassen werden. Endlich bildet sich Eck überhaupt einen falschen Begriff vom Fegefeuer, wenn er es als einen Strafort ansieht, da es vielmehr ein Reinigungsort ist, in welchem die Seelen von den ihnen anhaftenden geringeren Gebrechen gereiniget werden sollen, bis sie in der Liebe vollkommen und dadurch des Himmels würdig sind. Und demzufolge läßt sich auch mit Grund die Behauptung aufrecht halten, die Seelen im Fegefeuer seien in statu merendi. Die aus Job 19, 21 angezogene Stelle drückt keine Worte der Leidenden im Fegefeuer aus; daß der heilige Liebeseifer des freiwilligen Verzichtes auf die Seligkeit zum geistlichen Wohle Anderer fähig sei, wird nicht bloß von Tauler mit einem schönen Beispiele belegt [1]), sondern in der Schrift selber an Moses (Exod. 32) und Paulus (Röm. 9) gezeigt. Wie Carlstadt, verweist auch Luther seinen Gegner auf Augustin's Schrift de spiritu et litera, und auf Augustin's Werke im Allgemeinen; hätte Eck diese studirt, so würde er seine Obelisken nicht geschrieben haben. Besonders beschwert er sich über den Vorwurf, daß er in die Bahnen des Hussitismus eingelenkt habe, und fragt seinen Gegner, ob er mit jenen verbündet sei, welche vor einiger Zeit gegen Reuchlin eine so gehässige Verfolgung angezettelt hätten? Daß der Schatz der Verdienste Christi in den Händen des Papstes sei, stehe nirgends geschrieben, außer etwa in einer Extravagante Clemens' VI., die aber nirgends approbirt worden sei. Das Bußsacrament werde entehrt, und unter die übrigen Sacramente herabgedrückt, wenn man ihm, statt Schulderlaß, zeitlichen

---

[1]) Legitur in Sermonibus Tauleri — sagt Luther — exemplum insigne de quadam virgine, etiam ad inferni poenas sese tradente pro voluntate Dei.

Straferlaß als Wirkung beilege. Es ist verfehlt, diesen Straferlaß durch Christi Leiden bewirkt zu denken; der fromme und aufrichtige Verehrer des Leidens Christi wird lieber mit Christus mitleiden, als Christi Leiden zu einem bequemen Ruhekissen für sich machen wollen.

§. 590.

Luther's Entgegnung wider Eck's Obelisken enthält zwei Puncte, über welche er zwei Monate später (im October d. J. 1518) vor dem Cardinal Cajetan (Thomas del Vio) in Augsburg sich zu verantworten hatte [1]). Der erste Punct betraf Luther's Widerspruch gegen des Papstes Clemens VI Extravagante: Unigenitus. Luther meinte, die betreffende Extravagante beanspruche keine auctoritative Geltung; sie drücke nach ihrer ganzen Fassung augenscheinlich nur eine Privatansicht des Papstes aus, der für seine Person nicht unfehlbar sei, da doch selber Petrus eine Zurechtweisung vom Apostel Paulus annehmen mußte. Nach dem berühmten Kanonisten Nicolaus von Palermo (Panormitanus) steht in Glaubenssachen nicht bloß das Generalconcil über dem Papste, sondern jeder Gläubige, der in dem betreffenden Puncte besser unterrichtet ist als der Papst. Die Gründe, aus welchen Luther mit der betreffenden Extravagante nicht einverstanden sein zu können glaubt, sind folgende: Erstlich werden die Verdienste der Heiligen ein Schatz genannt; diese Bezeichnung involvirt den Begriff eines Verdienstüberflusses, während nach der Lehre der Schrift der Mensch, und auch der beste, allüberall hinter dem zurückbleibt, was er sein könnte und sollte. Ferner behauptet die Extravagante, daß jener Schatz dem Papste anvertraut sei; davon steht aber weder im Evangelium, noch sonst irgendwo in der Schrift etwas. Dem Papste ist von Christo nichts anvertraut worden außer den Schlüsseln der Kirche; wenn nun jener Schatz in der Gewalt des Papstes sich befinden sollte, so kann er ihm nur uneigentlich und mittelbar, so weit ihm nämlich die Schlüssel der Kirche übergeben sind, anvertraut worden sein. Das Spenden des Papstes vom Verdienstschatze Christi wird also so viel besagen sollen, daß der Papst de merito Christi, d. i. per claves,

---

[1]) Vgl. Luther's schriftliche Erklärung an Cardinal Cajetan vom 14 Oct. 1518, bei Löscher Bd. II, S. 464—472.

quas Christus meruit dari ecclesiae suae, Satisfactionserlässe spende. Solche Erlässe sind aber auch das Einzige, was der Papst aus den Verdiensten Christi, und, wenn man will, der Heiligen spenden kann; denn positive dona werden durch jene merita von Christus den Gläubigen nicht virtute clavium ecclesiae, sondern unmittelbar verliehen, und die merita Christi wirken in letzterem Falle als thesaurus gratiae vitalis, nicht als thesaurus indulgentiarum. Luther fügt bei, daß dieß nur seine Privatansicht über die erwähnte Extravagante sei; er wolle sich nicht als authentischen Interpreten derselben geriren, und wenn der Papst sie anders auslege, der Entscheidung desselben sich geziemend unterwerfen.

Der andere Punct, über welchen ihn Cajetan zur Verantwortung aufforderte, betraf Luther's Behauptung, daß das Sacrament in der Kraft des Glaubens des Empfängers wirke. Bei dieser Gelegenheit setzte Luther bereits seine Grundgedanken über die sola fides auseinander, und behauptete unter anderem, daß die subjective Disposition des Empfängers des Sacramentes in jeder anderen Beziehung völlig gleichgiltig sei, wenn er nur den Glauben an Christi Heil habe: Per nullam dispositionem efficeris dignus, per nulla opera aptus ad Sacramentum, sed per solam fidem.

Luther beruft sich in dieser schriftlich an Cardinal Cajetan abgegebenen Erklärung auf seine Resolutiones, d. i. Erklärungen zu den 95 Thesen, welche er im Mai des J. 1518 abgefaßt, und im August desselben Jahres an Papst Leo abgesendet hatte [1]). Auch in diesen Erklärungen sucht er zu zeigen, daß es undenkbar sei, der Papst könne die von Gott verhängten diesseitigen oder jenseitigen Wirkungen, Folgen und Strafen der Sünden suspendiren; einzig die durch kirchliche Satzungen auferlegten Bußleistungen könne er erlassen. Christus sagte zu Petrus nicht: Quodcunque ego ligavero, tu solves; sondern: Quod tu solves, solutum erit. Petrus kann aber offenbar nicht das lösen wollen, was Gott selber gebunden hat. Christus sagte ferner nicht: Quodcunque solveris sive in coelo, sive in terra — sondern: Quodcunque solveris in terra; der Zusatz: in terra, deutet hinlänglich an, daß sich die Lösegewalt des Papstes ausschließlich auf die zeitlich-irdische Ordnung des kirchlichen Lebens beziehe.

---

[1]) Vgl. Löscher II, S. 183—302.

Luther hatte in diesen Resolutionen, so wie auch in seinen mündlichen und schriftlichen Äußerungen seine Bereitwilligkeit, die Sache der Entscheidung des Papstes anheimzustellen, ausgesprochen; zu einem förmlichen Widerrufe wollte er sich von Cajetan nicht bewegen lassen. Vielmehr hinterließ er nach seiner heimlichen Entfernung aus Augsburg (22 Oct.) eine Appellation a papa male informato ad papam melius informandum unter Vorbehalt des Rechtes, in seiner Appellation Veränderungen, Zusätze und Verbesserungen vorzunehmen. Diese Schritte Luther's machten selbstverständlich auf Cajetan den übelsten Eindruck; er drang bei dem Churfürsten von Sachsen auf ernste Behandlung der Sache, auch Kaiser Maximilian hatte dem Beginnen Luther's bereits eine ernste Aufmerksamkeit zugewendet. Der Churfürst schwankte anfangs; indeß gab er dem Einflusse der Freunde Luther's endlich völlig nach, und der um dieselbe Zeit eintretende Tod des Kaisers enthob ihn jener Rücksichten, welche ihn zu Lebzeiten desselben von einer offenen Begünstigung der Sache Luther's abgehalten hatten. Während man bereits der sicher zu erwartenden Bannbulle des Papstes gegen das Werk der Neuerung entgegensah, veröffentlichte Luther einen im Juli 1518 mündlich gehaltenen Sermon über die Kraft des Bannes im Drucke, und appellirte am 28 Nov. 1518 von dem Papste als fehlbarem Menschen an ein zukünftiges allgemeines Concil.

Mittlerweile erschien die vom 9 Nov. 1518 datirte Bulle des Papstes [1]), welche Cajetan im Dezember desselben Jahres in den Druck geben ließ. Ohne Luther's Namen zu nennen, wird mit Beziehung auf gewisse, durch einige Religiosen in Deutschland hervorgerufene Bewegungen erklärt, daß vermittelst der Schlüsselgewalt der Kirche die ewige Schuld und die zeitliche Strafe der Sünde, erstere im Bußsacramente, letztere in Kraft der Indulgenzen erlassen werde, daß der Papst die Indulgenzen aus dem Verdienstschatze Christi und der Heiligen spende, und daß sie allen lebendigen Gliedern der Kirche, Lebenden und Verstorbenen, per modum absolutionis und per modum suffragii, zugewendet werden können. Der Papst ermächtiget und beauftragt seinen Legaten in Deutschland, gegen diejenigen, welche sich dieser Entscheidung nicht unterwerfen würden, in gebührender Weise einzuschreiten.

---

[1]) Text derselben bei Löscher II, S. 493 ff.

§. 591.

Dr. Eck hatte im Bestreben, die zwischen ihm und Carlstadt ausgebrochene literarische Fehde zu einem endlichen Austrage zu bringen, seinem Gegner eine öffentliche Verhandlung in irgend einer, von demselben nach Gefallen zu bestimmenden Universitätsstadt vorgeschlagen, und mit Luther während dessen Anwesenheit in Augsburg Näheres darüber verabredet. Eck schlug Leipzig vor; die leipziger Universität und ihr Kanzler, der Bischof von Merseburg, weigerten sich längere Zeit, ihre Zustimmung zu der anberaumten Concertation zu geben, bis endlich Herzog Georg auf Eck's und des Churfürsten wiederholtes Zudringen, wie es scheint, seine Einwilligung gab, und mit aller Entschiedenheit darauf bestand, daß die Disputation statt haben solle. Eck veröffentlichte zu Anfang des Jahres 1519 dreizehn Thesen [1]), welche er in Leipzig nach Ostern vertheidigen wollte. Der Inhalt derselben war: Christi Wort: „Thuet Buße" läßt sich auch auf die sacramentale Buße beziehen; demnach muß nicht das ganze Leben bloß Buße sein. Der Gerechte sündiget nicht in seinen guten Werken, und begeht keine Todsünde, so lange er im Stande der Gerechtigkeit verharrt; im getauften Kinde bleibt nicht die Sünde zurück. Die Buße nimmt ihren Anfang mit dem Abscheu vor der Sünde, der aus der Erkenntniß ihrer Größe und der auf sie gesetzten Strafe entspringt. Es streitet gegen die Schrift, daß im Bußsacramente mit der Schuld der Sünde jede Strafe nachgelassen werde. Es ist unstatthaft, anzunehmen, daß jeder Priester alle Strafe und Schuld erlassen könne und hiezu sogar verpflichtet sei. Es ist ein Irrthum, aus dem Umstande, daß der Mensch gegen das Böse active, gegen das Gute aber nur passive sich verhält, zu folgern, der freie Wille sei nicht Herr seiner Handlungen. Es ist irrig, daß der Glaube durch jede schwere Sünde corrumpirt werde (d. h. aufhöre, der wahre Glaube zu sein); und daß man einzig um des Glaubens willen ohne alle Rücksicht auf die Reue Verzeihung der Sünde erlange. Die weiteren Sätze Eck's betreffen die angebliche Verzweiflungsangst der Seele im Fegefeuer, ihr angebliches Nichtwollen der Suffragien als einer Verminderung

---

[1]) Siehe Löscher III, S. 210 f.

ihres eigenen Verdienens in den Läuterungsqualen, den Verdienstschatz der Kirche und die Macht des Papstes, Ablässe zu spenden, und endlich den römischen Kirchenprimat, der nicht erst von Silvester's Pontificat her datire, sondern in der ununterbrochenen Folge der römischen Bischöfe vom heiligen Petrus angefangen bestanden habe und in der Kirche anerkannt worden sei. — Luther stellte im April 1519 diesen Thesen dreizehn andere verneinenden Inhaltes entgegen [1]); Eck's letzter These setzte er die Behauptung entgegen, daß weder die Schrift, noch das nicäner Concil, das heiligste aller Concilien, noch überhaupt die Kirche der ersten eilf Jahrhunderte vom römischen Kirchenprimate etwas wisse, und derselbe nur aus den selbstgemachten Decreten der Päpste der letzten vier Jahrhunderte erwiesen werden könne. Einige Tage früher hatte er in einem Schreiben an Papst Leo [2]) in der feierlichsten Weise seine demüthige Verehrung gegen die römische Kirche ausgesprochen und versichert, daß nach Christus nichts, weder im Himmel noch auf Erden, über ihr stehe.

Die Disputation wurde nach mancherlei Vorbereitungen unter großem Zulaufe von nahe und ferne am 27 Juli im Beisein der Herzoge von Sachsen und Pommern in einem Saale der Pleissenburg eröffnet, und bis in die dritte Woche fortgeführt. Combattanten waren Eck, Carlstadt und Luther. Gegenstand des Disputes waren die in Eck's Thesen proponirten Puncte; vor allem aber die menschliche Willensfreiheit, der römische Primat, die Lehren vom Ablasse und Fegefeuer [3]). Carlstadt stritt gegen die von Eck vertheidigte Willensfreiheit des Menschen; augenscheinlich mit kläglichem Erfolge, da ihm Eck nachwies, daß die aus Augustinus, Cyprianus, Hieronymus und dem heiligen Bernhard angeführten Stellen nur so viel beweisen, daß die Gnade dem Menschen zum vollkommenen Gebrauche seines freien Willens verhelfe, nicht aber diesen Gebrauch aufhebe. Carlstadt begriff nicht, wie eine und dieselbe Wirkung, nämlich die Willenshandlung durch zwei von einander verschiedene Ursachen bewirkt werden könne, wenn nicht so, daß Gott sich activ, der Wille aber passiv verhalte, weil nur unter dieser Voraussetzung

---

[1]) Siehe Löscher III, S. 212 f.

[2]) Löscher III, S. 92.

[3]) Vgl. die Acta der Disputation bei Löscher III, S. 292—507.

die Handlung ab utroque totaliter sei. Eck bemerkte hierauf, quamlibet duarum causarum producere totum, und wies seinem Gegner das Ungereimte und Unbeholfene seiner Vorstellungsweise mit großer Gewandtheit nach. Zugleich überführte er ihn der Unrichtigkeit der Angabe, als ob irgend einer der Scholastiker die Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung der guten Handlungen und Werke geläugnet hätte. Der Disput mit Luther betraf zuerst die göttliche Einsetzung des Primates. Luther anerkannte in dem Bestande des Primates eine unabweisliche Fügung des göttlichen Willens, läugnete aber die Einsetzung desselben durch Christus, und suchte aus patristischen Aussprüchen zu beweisen, daß die Stellen Matth. 16 (Tu es Petrus) und Joh. 21 (Pasce oves meas) keine geistliche Oberherrschaft des Petrus und seiner Nachfolger über die Kirche ausdrücken sollen. Auch suchte er durch mancherlei Thatsachen der altchristlichen Zeit und durch patristische Zeugnisse zu erhärten, daß das christliche Alterthum von einem Vorrange der römischen Kirche nichts gewußt habe; er berief sich bei dieser Gelegenheit auch auf die Weigerung der griechischen Kirche, den Papst als ihr Haupt anzuerkennen. Von einigen seiner Argumente wies ihm Eck nach, daß sie nicht zur Sache gehören; so z. B. wenn Hieronymus die Gleichheit des römischen Bischofes mit den übrigen Bischöfen rücksichtlich des Weihecharakters behaupte; der Papst sei ja nicht zufolge einer höheren Weihegewalt, sondern durch seine Jurisdictionsgewalt über die übrigen Bischöfe erhaben. Das Zeugniß Cyprian's für den Vorrang der römischen Kirche vertheidiget er gegen die Mißdeutungen Luther's. Die Unächtheit eines vermeintlichen Kanons des Papstes Anaklet wurde von Luther mit überzeugenden Gründen urgirt; dieß war aber auch fast das Einzige, worin er gegen Eck im Rechte war. Er kam sichtlich in ein großes Gedränge, als ihn Eck an die Verwandtschaft seiner Anschauungen mit den Lehren Hus' und Wiklef's erinnerte. Er zeigte sich anfangs über diesen Vergleich sehr gekränkt, behauptete aber später, daß unter den hussitischen und böhmischen Artikeln nicht wenige wahrhaft christliche sich fänden, welche die Kirche nicht verdammen könne. Hiedurch wurde die Erörterung auf die Auctorität der allgemeinen Concilien gelenkt; Luther kam endlich dahin, die Unfehlbarkeit derselben in Zweifel zu ziehen. Damit hatte er sich in den Augen der Zuhörerschaft selbst geschlagen; der Herzog von Sachsen sprach laut seinen Unmuth a·

Eck verwies seinen Gegner auf das biblische Wort, daß, wer die Kirche nicht hören wolle, einem Heiden und Publican gleich zu erachten sei. In dem Dispute über das Fegefeuer urgirte Eck gegen Luther's Tergiversationen die unbestreitbare Thatsache, daß nach Augustin's Lehre das sittliche Verdienen auf die Zeit dieses Lebens beschränkt sei. Die Behauptung Luther's, daß die jenseitige Reinigung ohne Mehrung der heiligmachenden Gnaden nicht denkbar sei, widerlegt er mit der Bemerkung, daß zum Erlasse läßlicher Sünden eine Mehrung der heiligmachenden Gnade nicht erfordert werde. Völlig verunglückt ist Luther's Exception wider die vom florentiner Concil allegirten Stellen der heiligen Schrift, mit welchen das Concil die kirchliche Lehre von der Existenz des Fegefeuers belegt. Luther meint, das Concil könne nicht machen, daß eine in der Schrift nicht ausgesprochene Lehre eine schriftgemäße Lehre sei. Dieß allerdings nicht; wol aber wird es dem Concil zustehen, eine in der Schrift enthaltene Lehre zu declariren, und es wird hierin hoffentlich sicherer das Richtige treffen, als der Einzelne es für sich vermag. Der Entscheidung des Concils gegenüber ist es auch nicht mehr erlaubt zu sagen, die Lehre vom Fegefeuer sei eine bloße Schulmeinung, die sich auf Grund von Äußerungen einzelner Kirchenväter gebildet habe; es geht nicht an, daß man, wie Luther meint, die Sache vorläufig dahin gestellt sein lasse, sondern man ist schuldig zu glauben, was die Kirche durch den Mund des florentiner Concils lehrt. Bezüglich der Indulgenzen ermäßigte Luther einzelne seiner früheren Behauptungen, und erklärte überhaupt diesen Streitpunct für unwesentlich, meinte aber, fromme und bußeifrige Seelen könnten gar kein Verlangen nach dem Ablasse tragen, weil ein solches Verlangen mit dem heiligen Bußeifer sich nicht vereinbaren lasse. Er will nicht für einen Verächter des Ablasses gelten, wiederholt aber, daß die Gefahr der Mißdeutung und des Mißbrauches nahe liege, und von dem Gelde, mittelst dessen man Ablaßbriefe erkauft, in vielen Fällen ein besserer Gebrauch gemacht werden könnte. Eck erklärte sich gegen Luther's Vorurtheil, als ob die Ablässe eine Dispensation von guten Werken sein sollten; nicht die guten Werke, sondern die nach Erlaß der ewigen Strafe erübrigenden zeitlichen Strafen sollen dem reumüthigen Büßer erlassen werden. In der Lehre von der Buße verwarf Luther die Furcht als Anfang der Bekehrung; die Furcht vor der Strafe könne er-

schrecken, nimmer aber durch sich zur Reue bewegen. Eck urgirt den naturgemäßen psychologischen Verlauf der Umkehr von den Wegen der Sünde; diese Umkehr beginne mit einer heilsamen Erschütterung, mit Entsetzen vor den Folgen der Sünde und vor der Sünde selber, deren Wesen und Natur vom Sünder zuerst in ihren Folgen und Wirkungen erkannt wird. Diese Furcht muß nicht nothwendig eine rein knechtische sein, und Niemand hat bisher behauptet, daß die bloße Furcht ohne Hinzutritt der Liebe Früchte der Besserung bringe. Die Forderung, daß reine Liebe den Anfang der Umkehr und Besserung machen solle, ist überspannt; man muß vom Menschen nicht fordern, daß er ein Engel sei. Gegen Luther's Behauptung, daß jeder Priester von Schuld und Strafe absolvire, hielt Eck die Beschränkung der Absolution auf die Sündenschuld aufrecht, und behauptete die Nothwendigkeit der Satisfaction als integrirenden Theiles des sacramentalen Bußwerkes, welcher indeß durch die kirchlichen Indulgenzen erlassen oder ermäßiget werden könne. Luther führe die Strafen der Erbsünde, nämlich Tod und Krankheit, als ein Beispiel von Strafen an, deren Erlaß nicht in der Gewalt des Papstes stünde; indeß sei im vorliegenden Falle von den Strafen der persönlichen Sünde die Rede, und diese Strafen können erlassen werden. So wie wir Gott durch Gebet und gute Werke Genugthuung leisten können, so könne Gott auch die aus dem geistlichen Schatze der Kirche dem Büßer zugewendeten Verdienste Christi und der Heiligen als Ersatz der schuldigen Genugthuung nehmen.

Nach Luther trat noch einmal Carlstadt gegen Eck in die Schranken, um den Disput über die menschliche Willensfreiheit fortzusetzen; auch über die Buße wollte er noch disputiren. Indeß mußte die Verhandlung am 15 Juli geschlossen werden, weil der Herzog den vom frankfurter Fürstentage heimkehrenden Markgrafen Joachim von Brandenburg auf seinem Schlosse empfangen wollte. Die Leipziger erwiesen Eck große Ehren, und der Herzog zeichnete ihn persönlich aus. Luther und Carlstadt verließen Leipzig alsbald nach dem Schlusse der Verhandlungen mit dem Gefühle, aus dem Kampfe nicht als Sieger hervorgegangen zu sein.

§. 592.

Dieses Gefühl war es denn auch, welches Luther und seine Genossen stachelte, der getroffenen Verabredung zuwider, vor Veröffentlichung der Urtheile der Universitäten über den Ausgang des Disputes sich mit Berichten und Gesinnungsäußerungen über den Verlauf und die Incidenzfälle desselben an die öffentliche Meinung zu wenden. Der erste, der in dieser Sache das Wort ergriff, war Melanchthon, welcher kaum eine Woche nach dem Schlusse der Verhandlungen einen Bericht über Inhalt und Verlauf derselben an seinen Freund Ökolampadius richtete [1]). Er anerkannte übrigens die großen Gaben Eck's, und gestand zu, daß ihm die Wittenberger ihre Bewunderung nicht versagen konnten; an Luther rühmt er dagegen die tiefe Christlichkeit, und gibt damit unverholen zu erkennen, auf welcher Seite er selber stehe. Eck sah sich veranlaßt, gegen unrichtige und von Parteilichkeit zeugende Angaben dieses vorzeitigen Berichtes Einsprache zu thun. Dahin gehörte, daß Melanchthon die Niederlage Carlstadt's in den Erörterungen über das Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen durch die unwahre Behauptung zu verdecken suchte, Eck habe seinen Gegner auf das Gebiet einer ganz anderen Frage gezogen; das Wahre an dieser Angabe ist, daß Carlstadt zuletzt nicht umhin konnte, die zuerst geläugnete Activität des guten Willens in Vollbringung des Guten zuzugeben. Melanchthon tadelt Eck's Formel, das gute Werk werde zwar totum, aber nicht totaliter durch Gott gewirkt; der Unterschied zwischen totum und totaliter könnte ihm einleuchten, wenn er z. B. erwägen wollte, daß die göttliche Essenz von den Seligen zwar tota aber nicht totaliter geschaut werde. Ob die aus Cyprian und Hieronymus angeführten Zeugnisse für den römischen Kirchenprimat zweifelhaft seien, wie Melanchthon behauptet, mögen die mit dem Urtheil beauftragten Richter entscheiden. Bei Erwähnung der Stelle Matth. 16, 18 verschweigt Melanchthon die von Eck aus Augustinus, Ambrosius, Leo u. A. angeführten Stellen, in welchen das Wort Petra auf Petrus bezogen wird. Melanchthon sagt unrichtig, daß Eck alle Apostel für gleichen Ranges erklärt habe, während diese

---

[1]) Abgedr. bei Löscher III, S. 215—221.

Gleichheit nur in Bezug auf die potestas regiminis ausgesprochen wurde; eben so übertreibt Melanchthon, wenn er Eck sagen läßt, Petrus hätte die übrigen Apostel ordinirt, während er nur in Beziehung auf die Ertheilung des bischöflichen Ordo einen solchen von Petrus vollzogenen Weiheact für nicht unmöglich erklärte. Melanchthon entstellt Eck's Äußerung über die Canonicität der Makkabäerbücher, wenn er ihn sagen läßt, diesen Büchern verdanke man eben so viel als den Evangelien. Wenn Melanchthon sich an der Beziehung der Stelle Matth. 5, 26 auf das Fegefeuer stößt, so muß er sich auch an dem heiligen Ambrosius stoßen, aus welchem die Auslegung der betreffenden Stelle entlehnt ist. Eck verwahrt sich im Besonderen auch gegen die Beschuldigung, daß er gegen Luther sich unhöflich oder mit gehässiger und feindseliger Verketzerungssucht benommen; er beruft sich hierüber, wie über ein paar andere von Melanchthon erwähnte Dinge auf das Zeugniß Jener, welche bei der Disputation gegenwärtig waren.

Diese Selbstvertheidigung Eck's rief nicht nur eine Entgegnung Melanchthon's hervor, der sich als Neutraler nicht zum Stillschweigen verpflichtet erachtete und die Treue seines Berichtes vertheidigte [1]), sondern reizte auch Karlstadt zu einer Erwiderung [2]), welcher er nach einer Replik Eck's eine Duplik folgen ließ. Luther inhibirte die Fortsetzung der in das Gebiet der rohen Schmähung abirrenden Polemik Karlstadt's, verfehlte sich aber nicht minder selber durch wiederholte Ergüsse gereizter Stimmung und leidenschaftlicher Aufgeregtheit. Er brachte, der Verabredung zuwider, vor der Veröffentlichung des Urtheiles der Censoren Berichte über die Streitverhandlung in die Öffentlichkeit, in welchen er seiner mißvergnügten Stimmung freien Lauf ließ. So zunächst in einem Briefe an Spalatin [3]), in welchem er sich über die Parteilichkeit und geistige Indolenz der Leipziger Professoren beschwerte. Dieselben Beschwerden wiederholte er in seinen bald darauf (15 Aug.) veröffentlichten Resolutionen oder Erklärungen über die von ihm gegen Eck aufge-

---

[1]) Siehe Löscher III, S. 596 ff.

[2]) Epistola adversus Eccii inventionem: Totum, non totaliter. Wittenberg, 1519.

[3]) Löscher III, S. 233 ff.

stellten Streitsätze [1]); natürlich läßt er es auch an Beschuldigungen gegen Eck nicht fehlen, welchen er der Unredlichkeit, Verketzerungssucht, des Mangels an theologischer Einsicht u. s. w. beschuldigte. Eck beantwortete die an Spalatin gerichtete Vorrede dieser Resolutionen in einer an die ingolstädter Universität gerichteten Vertheidigungsschrift [2]); namentlich verwahrte er sich gegen die Unterstellung, als ob er in der Frage von der Willensfreiheit nachgegeben hätte, da er nur der hergebrachten kirchlichen Lehre gemäß erklärt habe, daß das Verdienst der guten Handlung nicht dem menschlichen Willen zuzuschreiben sei, sondern der Gnade, in deren Kraft der Wille das Gute wirkt. Luther ereiferte sich in erzürnter Stimmung gegen diese Selbstvertheidigung Eck's, welchen er einen Pelagianer, Lügner und Verdreher schalt [3]). Neben den Disputanten veröffentlichten auch mehrere Zeugen des Gespräches Relationen über den Verlauf desselben; so Cellarius aus Leipzig [4]) und Rubeus [5]) zu Gunsten Eck's, Suavenius, ein pommer'scher Edelmann und Schüler Luther's [6]) und Johann Montanus unter den Namen Nemo [7]) als Bekämpfer der beiden Vorgenannten zu Gunsten der Wittenberger. Emser, aus der Schule des Erasmus, billigte zwar nicht die Schrift des Rubeus, tadelte aber dennoch, obschon mit rücksichtsvollster Schonung, Luther's Anstreifen an die Grundsätze der Picarditen [8]). Wie gegründet dieser Anstoß Emser's war, bezeugen zwei Briefe, welche von zwei utraquistischen prager Geistlichen auf die zu ihnen gelangte Kunde über Luther's Äußerungen zu Leipzig an ihn abgesendet wurden [9]). Gleichwol nahm Luther Emser's Schrift höchst übel [10]), rief aber

---

[1]) Resolutiones Lutherianae super propositionibus Lipsiae disputatis. Abgebr. bei Löscher III, S. 733—784.

[2]) D. Joannis Eccii expurgatio.

[3]) Ad Jo. Eccium Lutheri epistola super expurgatione Ecciana. Löscher III, S. 805—813.

[4]) Löscher III, S. 225.

[5]) Löscher III, S. 252.

[6]) Löscher III, S. 653.

[7]) Löscher III, S. 786 f.

[8]) De disputatione Lipsiensi, quantum ad Bohemos obiter deflexa est, epistola ad Joann. Zack, ecclesiae Pragensis administratorem.

[9]) Löscher III, S. 649 u. 651.

[10]) Ad Aegocerotem Emserianum M. Lutheri responsio. Löscher III, S. 668 ff.

durch seine zornigen Ausfälle eine ausführliche Erwiderung Emser's hervor [1]), der, bis dahin Luther befreundet, von nun an zu den entschiedensten literarischen Gegnern desselben gehörte.

Da Luther und Karlstadt nach ihrer Rückkehr von Leipzig mit der Abstattung eines Berichtes an den Churfürsten über den Verlauf und Inhalt der Disputation zögerten, so schrieb Eck an denselben [2]), setzte ihn über die Vorkommnisse zu Leipzig in Kenntniß, und machte ihn auf die Gefahren aufmerksam, welche für die kirchliche Zucht und Ordnung aus dem ungestörten Umsichgreifen der Grundsätze Luther's über den Papst hervorgehen müßten. Auch beklagt er sich über die würdelose und schmähsüchtige Sprache seiner Gegner, und beantragt die öffentliche Verbrennung der neuen Schrift, unter welcher entweder die resolutio de potestate papae oder die vorhin erwähnten resolutiones Lutheri gemeint waren. Der Churfürst ließ Eck's Brief den wittenberger Doctoren mittheilen, und forderte sie auf, sich über den Inhalt desselben zu äußern. Luther und Karlstadt erklärten in einer gemeinsam unterzeichneten Eingabe an den Churfürsten Eck's Beschwerden gegen sie für Eingebungen des Verdrusses und Grolles über die zu Leipzig erlittene Niederlage; er wolle sie von der Universität verdrängen und habe es überhaupt auf den Ruin der ihm verhaßten wittenberger Schule abgesehen. Die von ihm hervorgegangenen Artikel über Papst, Fegefeuer und Abläße beträfen bloße Schulmeinungen; Eck stütze sich auf Sophismen, behaupte der Geschichte zuwider die Infallibilität der Concilien. Zu Leipzig habe er sich gegen sie beide ehrenrührig benommen und damit das fürstliche freie Geleit freventlich gebrochen. Es sei zu wünschen, daß Fürsten und Adel in die Sache entscheidend eingreifen, um den Sophisten die Wege zu ferneren Störungen zu verlegen; auch seien zur Beurtheilung der Streitsache außer den zum großen Theile im Scholasticismus befangenen Theologen die übrigen Facultätsdoctoren: Legisten, Ärzte, Artisten beizuziehen. Der Churfürst sendete diese Erklärung der Wittenberger an Eck, welcher in einer einläßlichen Gegenerklärung die einzelnen Beschwerde- und

Das Prädicat Aegoceros ist eine ironische Anspielung auf Emser's Familienwappen.

[1]) A venatione Lutheriana Aegocerotis assertio. Löscher III, S. 694–704

[2]) Löscher III, S. 604.

Klagepuncte seiner Gegner durchnahm und zurückwies. Luther behaupte, der Streit betreffe bloße Schulmeinungen; dieß ist irrig, Hus ist nicht um bloßer Schulmeinungen willen verbrannt worden. Luther gibt vor, bloß gegen den Scholasticismus anzukämpfen; er verhehlt, daß er auch die Kirchenväter und Kirchenlehrer verläugnet. Er sagte zu Leipzig mit ausdrücklichen Worten, daß er, wenn auch Augustinus und alle übrigen Väter unter petra (Matth. 16, 18) den Apostel Petrus verstünden, er ihnen widersprechen müßte. Er weist die Auctoritäten der Väter in der Schriftauslegung grundsätzlich zurück, und will die Schrift besser verstehen, als sie. Er will sich an das klare Wort der Schrift halten; wenn es so klar ist, wie kommt es, daß dasselbe von den Vätern nicht verstanden, oder anders, als von Luther, verstanden wurde? In seiner Behauptung, die griechische Kirche hätte den römischen Primat niemals anerkannt, läßt er den Unterschied zwischen den Zeiten vor und nach dem Schisma der griechischen Kirche geflissentlich fallen. Dem Concil von Nicäa, dessen Canones er augenscheinlich nie gelesen hat, legt er den Beschluß unter, daß die kirchliche Obergewalt des römischen Bischofes auf Italien beschränkt sei. Er weiß also nicht, daß in dem betreffenden Canon des Concils [1]) bloß von der Patriarchalgewalt Roms und Alexandriens, nicht aber vom Primate die Rede ist. Wenn er Eck die Behauptung unterlege, die Bischöfe müßten nach göttlichem Rechte zu Rom confirmirt werden, so macht er sich einer Unwahrheit schuldig; Eck glaubt die geschichtliche Vergangenheit der Kirche besser zu kennen als Luther, und daher auch ganz wol zu wissen, wie es hinsichtlich der Confirmation der Bischöfe in den verschiedenen Provinzen der Kirche gehalten worden sei. Luther beschuldiget das Concil von Constanz, an Hus mehrere allerchristlichste und wahrhaft evangelische Sätze verurtheilt zu haben; und stellt weiter allgemein die Behauptung auf, daß die Concilien öfter geirrt hätten. Die ökumenischen gewiß nicht! Die Fehlbarkeit dieser zugeben, hieße jeder Willkür der Privatmeinung im Urtheile über Glaubenssachen Thor und Thüre öffnen. Luther meint aus dem Constanzer Concil erweisen zu können, daß das Concil über dem Papste stehe; aber der bezügliche Beschluß des Concils rührt aus jener Epoche des Concils her, in welcher es

---

[1]) Vgl. über Can. 6 des Nicänums Bd. III, S. 290.

unter der Obedienz des Papstes Johann XXII tagte, welcher zwei andere Gegenpäpste gegen sich hatte, mithin nicht der allgemein anerkannte Papst war, daher auch das zu seiner Obedienz gehörige Concil nicht als Versammlung der ganzen Kirche gelten kann. Nebenbei widerlegt Eck noch verschiedene Beschwerden persönlicher Art, welche von seinen Gegnern wider ihn erhoben worden waren, und betheuert schließlich, einzig aus Liebe zur Wahrheit und für das Wohl der Kirche gegen Luther aufgetreten zu sein, und bittet nochmals, der Churfurst möge, wenn das Urtheil der mit der Prüfung der Sache Betrauten gegen Luther und seine Freunde ausfalle, nicht versäumen, das zu thun, was zur Rettung der kirchlichen Ordnung, Zucht und Einigkeit geschehen müsse.

Eck's Vorstellungen blieben nicht ohne Eindruck auf den Churfürsten; aber eine Äußerung, welche eben damals Erasmus von Rotterdam bei seiner Herausgabe des Suetonius in einer an den Churfürsten gerichteten Dedicationsepistel zu Gunsten Luther's that, brachte ihn bald wieder von seinen Bedenken ab, so daß er den Bemühungen des von Leo X gesendeten päpstlichen Kammerherrn Carl von Miltitz, welcher mit einer, ohnehin fast an Schwäche und Parteilichkeit gränzenden Schonung Luther zu beschwichtigen bemüht war, jede weitere Unterstützung entzog.

§. 593.

Luther's widerkirchliche Lehren hatten durch die leipziger Disputation und die ihr nachfolgenden Schriften eine solche Notorietät erlangt, daß Censurirungen derselben von verschiedenen Seiten nicht ausbleiben konnten. Schon vor der leipziger Disputation waren die sächsischen Franciscaner zu Jütterbock in einem Provincialcapitel zusammengetreten, welches 14 Sätze Luther's als häretisch erklärte [1]). Diese Sätze betrafen Luther's Äußerungen über Concilien, Papst, Petrus, kanonisches Recht, evangelische Räthe, Beicht (die nach Luther nicht de jure divino sein soll), menschliche Willensfreiheit, Schriftauslegung, gute Werke, Christi Verdienen (solum nobis, non sibi meruit, lautet die dreizehnte der verworfenen Thesen), böhmische Brüder. Der Bischof von Brandenburg, welchem diese Erklärung

---

[1]) Löscher III, S. 114—116.

des Provincialcapitels zugestellt wurde, ließ Eck zu einem Gutachten über dieselbe auffordern. Luther ergriff sowol gegen die Franciscaner, als auch gegen Eck's Gutachten die Feder, und retorquirte die gegen ihn ausgesprochenen Censuren mit Anschuldigungen der Orthodoxie seiner Gegner, welchen er 24 häretische Irrthümer zur Last legte [1]).

Die Leipziger Disputanten hatten sich gegen Ende ihrer Verhandlungen dahin geeiniget, daß die Universitäten von Erfurt, Freiburg und Paris mit Ausschluß der an denselben lehrenden Dominicaner und Augustiner über den Ausgang der Disputation endgiltig zu entscheiden hätten. Die Erfurter Universität zögerte mit ihrem Ausspruch, und lehnte zuletzt jede Entscheidung ab, obschon ihr eine solche durch Herzog Georg ausdrücklich abverlangt worden war. Dagegen veröffentlichten die theologischen Facultäten von Cöln und Löwen motivirte Gutachten auf Grund der bis dahin erschienenen Schriften Luther's, welche wegen der darin enthaltenen Irrthümer und Häresien, so wie wegen ihres aufreizenden und Ärgerniß gebenden Inhaltes des Verbotes, der Unterdrückung und Verbrennung für werth erachtet wurden [2]). Bald darauf erließ der Bischof von Meißen ein Verbot gegen eine Predigt Luther's über das Altarssacrament, in welcher den Utraquisten nicht undeutlich das Wort geredet war. Luther's Absicht, die zunächst zum Einschreiten gegen ihn verpflichteten Kirchenfürsten, den Erzbischof von Mainz und den Bischof von Merseburg, durch Briefe voll Unschuldsbetheuerungen von einem ernsten Einschreiten in seiner Angelegenheit abzuhalten, gelang nur zum Theile; die Bischöfe von Merseburg und Brandenburg ließen sich in ernstem und würdigem Tone gegen ihn vernehmen, nur der Erzbischof Albert von Mainz vergaß sich so weit, zu sagen, daß er Luther's Streit mit seinen Gegnern für nichtiges Gezänke halte, um dessen Gegenstände ein rechtschaffener Christ sich nicht viel kümmere. Da er indeß, ohne sich direct gegen ihn zu entscheiden, ihm doch auch wieder nicht zustimmend entgegen kommen wollte, so erntete er für dieses sein schwankendes und unentschiedenes

[1]) Löscher III, S. 856—890.

[2]) Löscher III, S. 849 ff. Vgl. Luther's Erwiderung hierauf in Ep. ad Christophorum Blancuml, Opp. lat. (ed. Jen.) I, fol. 468 ff.

Verhalten keinen anderen Dank, als daß er von Luther mit unverholener Mißachtung behandelt wurde.

Während dieser Vorgänge war Eck nach Rom gereist, wohin er nach seiner eigenen Angabe von Papst Leo X berufen worden war, um über den Stand der Luther'schen Sache mündlich nähere Aufschlüsse zu geben. Er brachte eine lateinische Übersetzung der bis dahin erschienenen deutschen Schriften Luther's mit, und wurde der Commission, die im Auftrage des Papstes Luther's Lehre zu prüfen hatte, als Mitglied beigegeben. Nach wiederholten Berathungen wurden in 41 Artikeln Luther's Sätze über Erbsünde, Buße, Sündenvergebung, Altarssacrament, Ablaß, Bann, Macht des Papstes, Concilien, gute Werke, menschliche Willensfreiheit, Fegefeuer und Mendicantenorden als verderblich, anstößig, ärgerlich, beziehungsweise häretisch verurtheilt, und ihm sammt seinen Genossen ein Termin von 60 Tagen behufs des zu leistenden Widerrufes gestellt. Die Bulle ist vom 15 Juni 1520 datirt, Eck sollte sie in Deutschland publiciren. Der Erfüllung dieses Auftrages stellten sich in mehreren Diöcesen Schwierigkeiten von Seite der Bischöfe und Bisthumsverweser entgegen; die Universitäten Erfurt, Leipzig und Wittenberg wiesen die Bulle zurück, und Eck rettete sich in beiden ersteren Städten mit Mühe vor persönlichen Mißhandlungen. Die wiener Universität verstand sich erst auf Kaiser Karl's V Befehl zur Annahme der ihr von Eck übersendeten Bulle. Dagegen wurde die Publication der Bulle und die befohlene Verbrennung der Schriften Luther's durchgesetzt in Mainz, Cöln, Halberstadt, Freisingen, Eichstädt, Merseburg, Meißen, Brandenburg u. a. O.

§. 594.

Ehe die Verdammungsbulle erlassen worden war, hatte Luther seine Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" erlassen, in welcher er bereits einen völlig revolutionären Standpunct gegen das bestehende Kirchenthum einnahm, und, auf die Idee des allgemeinen Priesterthums gestützt, die Weltlichen, nämlich die Reichsritterschaft und die Fürsten für eine völlige Umgestaltung aller kirchlichen Verhältnisse zu gewinnen suchte. Der erste Gegenstand seines Angriffes ist die päpstliche Machtvollkommenheit, von deren Dr[illegible] der Kaiser, die Fürsten und Bischöfe emancipirt werden soll[illegible]

soll auf ein geringstes Maaß, auf jene des wirklichen Bedürfnisses reducirt werden, aller überflüssige Pomp und alle hoffärtige Schaustellung des päpstlichen Machtgepränges soll abgeschafft werden. Er spricht weiter für die Abschaffung des Priestercölibates, der Heiligenfeste, der Wallfahrtsorte, der Fasttage, Seelenmessen, Bruderschaften, und verlangt eine Reinigung der Universitäten von dem Unwesen des Scholasticismus und päpstlichen Decretalrechtes. In einem Sermon über die heilige Messe, welchen er um die Zeit hielt, als die päpstliche Bulle gegen ihn erlassen wurde, verlangt er, daß das christliche Abendmal wieder auf seinen ursprünglichen Charakter zurückgeführt werde; er läugnet, daß die Messe ein Opfer sei, diese Auffassung derselben sei die Ursache vieler abergläubischen Meinungen, die sich an die Abendmalslehre angeschlossen hätten. In der gleichzeitig erschienenen Schrift über die babylonische Gefangenschaft lehrt er, daß es nur drei Sacramente gebe: Taufe, Buße und Abendmal, greift das kirchliche Transsubstantiationsdogma an, fordert die Communion unter beiden Gestalten, obschon er sie auch unter Einer Gestalt für zuläßig hält, reducirt das Bußsacrament auf die Kraft des Glaubens an die göttliche Vergebung um Christi willen, und fordert die Aufhebung aller Ordensgelübde. In der Schrift von der christlichen Freiheit, die er dem nach Erlaß der Verdammungsbulle an Leo X gerichteten Schreiben beigab, setzte er seine Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben auseinander; in dem Briefe an Leo X erklärte er, sich fügen zu wollen, wenn man keinen Widerruf von ihm verlange. Bei Bekanntwerden der päpstlichen Bulle gab er anfangs vor, an der Echtheit derselben zu zweifeln, und veröffentlichte eine Schrift „von den neuen Eck'schen Bullen und Lügen"; dieselbe Meinung gab er in einer anderen Schrift adversus execrabilem Antichristi bullam vor; dieser schloß er eine Vertheidigung aller in der Bulle verdammten Sätze an [1]), welchen er bei dieser Gelegenheit eine noch schärfere Fassung gab, um seinen Widersatz gegen die römische Kirche noch entschiedener hervorzustellen. Am 10 Dez 1520 besiegelte er seine Lossagung von der Kirche durch einen Act, zu welchem er voraus durch einen öffentlichen Anschlag geladen hatte; er ließ nämlich auf einem öffentlichen

---

[1]) Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissime damnatorum. Opp. lat. II, fol. 292—314.

Platze Wittenbergs einen Scheiterhaufen aufrichten, in dessen Flammen er die Bannbulle, das Corpus juris canonici und mehrere scholastische und casuistische Schriften zusammt den gegen ihn gerichteten Streitschriften Eck's und Emser's auflodern ließ. „Weil du den Heiligen des Herrn betrübt hast" — sprach er, als er die Bulle in's Feuer warf — „so betrübe und verzehre dich das ewige Feuer." Ein paar Wochen früher hatte Luther nochmals an ein allgemeines Concil appellirt; einige Monate darnach aber wußte er sich bereits so sicher, daß er das Schutzmittel einer solchen Appellation für überflüssig hielt. Er erklärte auf dem Reichstage zu Worms (1521), auf welchem er unter dem Schutze eines kaiserlichen Geleitbriefes erschienen war, daß er sich auch dem Ausspruche eines allgemeinen Concils nicht unterwerfen wolle; denn es sei am Tage und offenbar, daß sie oft geirrt und sich widersprochen haben. „Mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen, ich kann, ich will nichts widerrufen; hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen." Nach wiederholter Weigerung, sich zu unterwerfen, wurde er bedeutet, Worms zu verlassen, und entfernte sich mit freiem Geleite auf 21 Tage, worauf über ihn die Reichsacht verhängt wurde.

Um diese Zeit veröffentlichte auch die Sorbonne ihr Urtheil über Luther's Ketzereien [1]), welches dieser in's Deutsche übersetzte, und mit Anmerkungen begleitete, wie man sie eben von Luther erwarten kann. Allerdings verfuhren die Pariser nicht schonend mit ihm. Sie fanden in seinen Lehren den Nachhall einer Reihe alter, längst verdammter Häresien; seine Lehre vom freien Willen mahne an jene der Manichäer, in seiner Ansicht über die Reue folge er den Husiten, in seinen Behauptungen über die Beicht den Wiklefiten, in den 10 Geboten den Bigarden, in seiner Ansicht über Bestrafung der Ketzer den Katharern, bezüglich der Freiheiten der Kirchhäuser und in den evangelischen Räthen den Waldensern und Böhmen u. s. w. Die Pariser rügen neben den gegen die kirchliche Lehre gerichteten Sätzen Luther's auch seine Äußerungen über Scholastik, scholastischen Peripatetismus und aristotelische Moral. Unter Anderem rügen sie die Behauptung: „In den letzten drei Jahrhunderten seien viele üble Dinge erörtert worden z. B. die göttliche Natur wird nicht

[1]) Das Urtheil der Sorbonne ist datirt vom 15 April 1521, dem Vortage der Ankunft Luther's in Worms (16 April).

geboren und gebiert auch nicht — die Seele ist eine wesentliche Form des Leibes.“ Auch stoßen sie sich an seiner Behauptung, daß die Bestreitung der unbefleckten Empfängniß Mariä noch freigegeben sei; nicht minder an der Mißachtung, welche er gegen die Schriften des Dionysius Areopagita ausspricht. Luther nennt sie zum Danke für den unerwünschten Dienst, welchen sie ihm erwiesen, in dem ihren Thesen beigefügten Nachworte zu wiederholten Malen grobe Esel und Buben, und schmäht die Sorbonne als die Mutter aller Irrthümer in der Christenheit, die größte Geisthure, die je von der Sonne beschienen worden ist, das rechte Hinterthor der Hölle, vom Scheitel bis zur Zehe mit schneeweißem Aussatz bedeckt u. s. w., anderer Unanständigkeiten nicht zu gedenken, die der gute Ton der heutigen Sitte am allerwenigsten verzeiht, und die man zu keiner Zeit aus dem Munde eines Apostels zu hören sich gewöhnen würde. Sie blieben auch nicht ungerügt, sondern erfuhren, als Luther bald darauf gegen einen anderen Gegner vornehmsten Ranges einer ähnlichen Sprache sich bedienen zu dürfen glaubte, aus dem Munde eines hochachtungswürdigen und feingebildeten Mannes einen scharfen und verdienten Tadel, welchen Luther mit beschämtem Schweigen hinzunehmen hatte.

§. 595.

Jener vornehme Gegner, welcher gegen Luther sich erhob, war der König Heinrich VIII von England, der, in seiner Jugend für den geistlichen Stand bestimmt, sich viel mit Theologie beschäftiget hatte, und in der ihm zeitlebens gebliebenen Vorliebe für derartige Beschäftigungen sich zu einer Widerlegung der ihm in die Hände gerathenen Schrift Luther's de captivitate babylonica gestachelt fühlte. Er widmete seine Widerlegungsschrift [1]) dem Papste Leo X,

[1]) Assertio septem Sacramentorum adversus Lutherum. London, 1521. Vollständig mitgetheilt in Bzovii Annal. ad a. 1521, Tom. XIX, pag. 39 ff. — Luther zog die Autorschaft des Königs in Zweifel. „Es meinen viel, König Heinrich habe dis Büchlein nicht selbs gemacht. Da ligt mir nichts an; es habe König Heintz oder Kuntz, Teufel oder die Helle selbs gemacht, wer leugt, der ist ein Lügner, darumb fürcht ich in nicht. Mich dünckt wol, König Heinrich habe eine elle grobs Tuchs oder zwo dazu geben, und der gifftige Bube Leus (Eduard Lee), der wider Erasmum geschrieben

welcher sie in feierlicher Audienz entgegennahm, und dem königlichen Verfasser den Ehrennamen eines Defensor fidei spendete. Heinrich's Schrift handelt über die Ablässe, Papstthum, Sacramente, Meßopfer, kirchliches Priesterthum, Klostergelübde, Glauben und gute Werke. Er macht es Luther zum Vorwurfe, daß derselbe unter dem Vorwande, die Bußpraxis zu reinigen, die kirchliche Ablaßpraxis geschmäht und herabgesetzt habe; es mögen in derselben Mißbräuche vorgekommen sein, darüber hätte er aber die heilsamen und trostreichen Wirkungen des Ablasses im Allgemeinen nicht übersehen sollen, und noch weniger das erhabene Ansehen des Oberhauptes der Kirche mit in den Streit hereinziehen sollen. Der Angriff auf die Auctorität des Papstes mag aber seinen tieferen Grund darin gehabt waren, daß Luther seine Neuerungen in der Sacramentenlehre nicht durchzubringen hoffen konnte, wenn er nicht vorerst das Papstthum zu einer Institution rein menschlichen Ursprunges erniedriget hätte. Er begieng den vermessenen Frevel, nicht weniger als vier Sacramente zu verwerfen, und vergriff sich auch an denjenigen, welche er übrig ließ, in solcher Weise, daß er sie um den größten Theil ihres Werthes für das christliche Glaubens- und Gnadenleben brachte. Er nennt das Abendmal unter Verwerfung der von den Vätern gebrauchten ehrfurchtvollen Bezeichnungen dieses Mysteriums das Sacrament des Brotes, augenscheinlich aus Abneigung gegen den Transsubstantiationsglauben, durch dessen Läugnung er die Messe um den Charakter des Opfers bringen will, der eben an ihr das Bedeutungsvollste und Heiligste ist. Um das Bußsacrament bequemer zu machen, verstümmelt er es, und nimmt von demselben die beschwerlichsten Theile, Beicht und Satisfaction hinweg. Der Firmung und Ehe spricht er den sacramentalen Charakter ab, weil er denselben nach der ihm beliebenden Auslegungsweise in der Schrift nicht entdecken kann d. h. nicht entdecken will. Ähnlich will er es mit dem Sacramente der letzten Ölung machen; gleichwol sagt ihm sein exegetisches Gewissen, daß sich dieses Sacrament aus dem Briefe des Jakobus nicht werde hinwegraisonniren lassen, und deßhalb muß der Jakobusbrief selber als unecht aus dem

---

hat, oder seines Gleichen, habe die Kappen geschnitten, und mit Futter unterzogen. Aber ich will sie inen ausstreichen, und Schellen daran schürtzen" u. s. w.

biblischen Canon ausgemerzt werden. Heinrich glaubt übrigens zu begreifen, daß Luther noch andere Gründe habe, dem Briefe Jakobi gram zu sein; denn abgesehen von der Nothwendigkeit der guten Werke, die darin gelehrt werden, bekämpft der Apostel am allermeisten diejenigen Untugenden, von welchen Luther am allerwenigsten lassen will, die zornige Schmähsucht und die Zügellosigkeit der Zunge. Auch hält er ihm die Unbeständigkeit seiner Meinungen vor; worauf freilich Luther entgegnete, daß ein nachfolgendes besseres Erkennen keinem charakterlosen Meinungswechsel gleichzusetzen sei, sondern von einem glücklichen Vorwärtsstreben in der Erkenntniß zeuge. Für die Argumentationsweise des Königs, der das bestehende Kirchenthum als eine auf positiver Grundlage in natürlicher Entwickelung erwachsene Institution auffaßte und die Wahrheit der Kirchenlehre aus dem constanten Glauben der Kirche bezeugt sah, hatte Luther keinen Sinn. Wol aber fühlte er sich durch den von so unerwarteter Seite und zu so ungelegner Zeit, wo er eben im eigenen Hause Zwietracht zu dämpfen hatte, kommenden Widerspruch gegen sein gewagtes Beginnen auf das Höchste gereizt, und überschüttete den König mit den rohesten Schmähungen [1]). Da in Heinrich's Schrift neben Hugo a St. Victore vornehmlich Thomas Aquinas als theologische Auctorität angeführt war, so ist auch der Name dieses

[1]) So ereifert sich Luther z. B. in Bezug auf den Vorwurf, „gegen sich selber geschrieben zu haben". Wenn dieser Vorwurf auf Puncte, die das christliche Leben betreffen, sich beziehen soll, so sei der König ein Lügner. „That ein König von Engelland seine Lügen unverschampt ausspeien, so that ich sie ihm frölich wider in seinen Hals stoßen. Denn damit lestert er alle meine christliche Lere, und schmiert seinen Dreck an die Krone meines Königs der Ehren, nämlich Christi, deß Lere ich habe. Darum soll's ihn nicht wundern, ob ich den Dreck von meines Herrn Krone auff seine Krone schmiere" u. s. w. „Was ist's, das ein Esel will den Psalter lesen, der nur zum Sacktragen gemacht ist?" ... „Wenn ich nu fraget, lieber Junker, was dienet das zur Sache, daß ich beissig, hessig, hoffertig bin? Ist das Babstthum darum recht, daß ich böse bin, und schelte es? So müßt der König von Engelland auch ein weiser Mann sein, darumb daß ich in für einen Narren halte." Gegen den Schluß seiner Schrift erklärt Luther, warum er den König „so hart angetastet"; es sei deßhalb geschehen, weil Heinrich „so öffentlich und unverschampt lüge, aus Fürsatz, wie die Buben; er schilt so bitter, gifftig und on unterlas, als kein öffentliche zornige Dirne schelten mag, daß man wol sihet, wie kein königlich ader an im ist."

heiligen Lehrers ein beständiges Stichblatt seiner Lästerungen. Er klagt darüber, nicht verstanden zu werden, und mit ungelehrigen Leuten zu thun zu haben, die schlechterdings nicht verstehen wollen. Denn während er rufe: Evangelium, Evangelium! Christus, Christus! — antworte man ihm beständig: Väter, Väter! Brauch, Brauch! Satzungen, Satzungen! Und wenn er ihnen sage: Brauch, Väter, Satzungen hätten oft geirrt, Christus aber könne nicht irren, dann schweigen sie und gleichen der tauben Otter, die ihr Ohr verstopft, auf daß sie die Stimme des Beschwörers nicht höre. — Zwei ausgezeichnete Männer Englands, der Bischof Fisher von Rochester [1]) und Thomas Morus, letzterer unter dem Namen Wilhelm Rosseus [2]), unternahmen es, das Buch ihres königlichen Herrn gegen Luther's Verunglimpfungen zu vertheidigen, und nebenbei auch den Schmäher zurechtzuweisen — eine Aufgabe, welcher sich namentlich Morus unterzog, der den ungeschliffenen wittenberger Mönch das Würdelose und Niedrige der ihm beliebten Sprechweise nach Gebühr fühlen ließ [3]). Dieser hielt es einige Jahre später, als Heinrich VIII mit seinen Ehescheidungsplänen sich herumtrug, für angemessen, dem Könige in demüthigsten Ausdrücken sich als Helfer und Genossen anzubieten, hatte aber eine beschämende Zurückweisung zu erfahren, über welche er sich damit tröstete, daß er durch sein unterwürfiges Schreiben dem Satan Gelegenheit gegeben, seine Bosheit aufzudecken!

§. 596.

Die Thatsache, daß der König von England gegen Luther das Wort ergriff, zeugt für sich allein schon von dem tiefen Eindrucke, welchen Luther's Auftreten auf sein Jahrhundert machte. Demgemäß wird es uns nicht überraschen, daß wir neben dem englischen König gleich anfangs und unmittelbar nach Luther's erklärtem Bruche mit

---

[1]) Assertionum Regis Angliae de fide catholica adversus Lutheri babylonicam captivitatem defensio.

[2]) Responsio ad convitia Martini Lutheri congesta in Henricum Regem Angliae ejus nominis Octavum, 1523.

[3]) Vgl. in dieser Beziehung besonders Respons. Lib. I, c. 5. — Unter den deutschen Theologen ergriffen Thomas Murner (vgl. hierüber Cochlaei Acta et scripta Lutheri, ad ann. 1523) und Dr. Eck das Wort für den englischen König. Bezüglich der Schrift Eck's Näheres unten §. 609, gegen Ende.

der Kirche eine große Anzahl von Combattanten aus den meisten Ländern Westeuropa's, zumeist aber aus Deutschland, gegen ihn auftreten sehen, darunter natürlich auch diejenigen, welche den Kampf gegen ihn zuerst begonnen hatten, oder aus sonstigen Gründen ganz besonders und zunächst durch die, das ganze Zeitalter in seinen tiefsten Gründen aufregende Neuerung berührt waren. Die Dominicaner waren die Ersten gegen Luther aufgetreten, und führten den Kampf auch noch weiter mit rüstigen Kräften fort. Da ist vor allen Ambrosius Catharinus zu nennen, der eine Schrift in 5 Büchern wider Luther abfaßte [1]) und dem Kaiser Karl V widmete. Luther bezeichnet ihn in seiner Gegenschrift als Nachtreter und Vertheidiger des Silvester Prierias, als eingefleischten Thomisten und Päpstling, und behandelt ihm gegenüber die Frage vom Papstthum. An Catharinus reiht sich sein Ordensgenosse, der cölner Inquisitor Jakob Hogstraten, von welchem mehrere Schriften gegen Luther zu nennen sind; nämlich: Eine dem Papste und Kaiser Karl V gewidmete Vergleichung der Lehre Luther's mit jener des heiligen Augustinus [2]), eine Vertheidigung des katholischen Heiligencultes [3]), eine Abhandlung über das Fegefeuer [4]) und zwei Schriften gegen die sola fides Luther's [5]). Ein anderer ausgezeichneter Bekämpfer Luther's aus dem Predigerorden war Johann Faber (Joannes Fabri), aus Leutkirch in Schwaben gebürtig, Pfarrer in Lindau, später Generalvicar des Constanzer Bisthums und Official des

---

[1]) Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia et valde pestifera Martini Lutheri dogmata. Das Ende dieser Schrift ist vom 27 April 1521 datirt.

[2]) Cum D. Augustino colloquia contra enormes atque perversos Martini Lutheri errores. Prima pars libros duos, altera quatuor complectitur. Cöln, 1522. Gegen Luther's Assertio omnium articulorum etc. (vgl. Oben §. 594) gerichtet.

[3]) Vgl. Unten §. 621.

[4]) De purgatorio seu de expiatione venialium post mortem libellus. Antwerpen 1525.

[5]) Epitome de fide et operibus adversus chimaericam illam atque monstruosam Martini Lutheri libertatem falso ab eo christianam appellatam. Köln, 1525. — Ad R. Erardum de Marcka S. R. E. Cardinalem, Archiepiscopum Valentinum etc. aliquot disputationes contra Lutheranos. Köln, 1526. Eine nähere Specification des Inhaltes dieses letzteren Buches bei Echard et Quetif, Scriptt. O. P. Tom. II, p. 71.

Basler Bischofes, zuletzt (seit 1530) Bischof von Wien († 1541). Wir werden auf die meisten seiner polemischen Schriften im weiteren Verlaufe dieses Buches zurückkommen, und nennen vorläufig seine zwei ersten: Opus adversus nova quaedam dogmata Lutheri (1522) und den, dem Papste Hadrian VI gewidmeten Malleus haereticorum (1523), welcher hauptsächlich vom Papstthum und hierarchischen Kirchenregimente, von kirchlichen Bräuchen und kirchlicher Ordnung handelt. Den Genannten schließen sich aus dem Dominicaner-Orden weiter noch der Chemnitzer Petrus Sylvius [1]), der dessauer Hofprediger Petrus Anspach [2]), Ambrosius Pelargus, Johann Dietenberger, Konrad Köllin und Michael Vehe an; wir werden den letzten vier der Genannten im weiteren Verlaufe öfter begegnen [3]), und bei Köllin etwas länger zu verweilen Anlaß haben.

Es wurde bereits erwähnt [4]), daß die Franciscaner Sachsens sich frühzeitig gegen Luther erklärten. Im J. 1520 trat der Franciscaner Lector Augustin von Alveld in Leipzig für das göttliche Recht des Primates gegen Luther in die Schranken [5]). Luther hielt anfangs den „Leipziger Ochsen" keiner Antwort werth, und übertrug die Abfertigung desselben einem untergeordneten Gehilfen seiner

---

[1]) Schriften: Von der gemeinen christlichen und ungewöhnlichen evangelischen Kirche — Verklärung der evangelischen Kirche — Erklärung des apostolischen Glaubens — Von der einen, wahren und katholischen Kirche — Von der Einigkeit der lutherischen und luciferischen Kirche — Schutz des heiligen Evangeliums wider Lutherum — Vom Glauben, Lehr und Übungen der lutherischen Kirche — 12 Bücher wider Lutherum — Wie die Laien den Leichnam Christi empfangen sollen — Widerlegung der 13 Propositionen der Leipziger Disputation — Vom Grund der Wahrheit und Ungrund der lutherischen Predigten — Von den 4 Evangelien, oder von den irrigen Artikeln der Pickarden, Moscowiter, Wikleffs und Hußens u. s. w.

[2]) Schrieb wider den Beichtbegriff der augsburger Confession, 1533.

[3]) Von Vehe sei hier vorläufig genannt: Assertio quorundam axiomatum, quae a nonnullis nostri saeculi pseudoprophetis in periculosam controversiam rapiuntur. Leipzig, 1535. Näheres über den Inhalt dieser Schrift bei Echard et Quetif, Scriptt. O. P., Tom. II, p. 95.

[4]) Vgl. Oben S. 593.

[5]) Super apostolica sede, an videlicet jure divino sit nec ne, anque Pontifex, qui Papa dici coeptus est, jure divino in ea praesideat. Leipzig, 1520.

Thätigkeit[1]), übernahm aber dann selbst die Antwort[2]), die natürlich darauf berechnet war, in dem armen Minoriten das Papstthum und „seine Schmeichler" d. i. die hervorragenden Vertheidiger der göttlichen Einsetzung desselben zu lästern und zu schlagen[3]). Diese Fehde hatte noch vor Erscheinen der päpstlichen Bulle statt; nach dem bereits erklärten Bruche Luther's mit der Kirche ragt unter den sächsischen Franciscanern neben Reuchlin's berühmtem Freunde Thomas Murner, der bis zu Herzog Georg's Tode (1539) zu Leipzig Theologie lehrte, Konrad Kling als vornehmster Gegner Luther's hervor; seine literarische Thätigkeit fällt aber bereits in eine spätere Epoche, und wird daher an einem späteren Orte zur Sprache kommen. (Vgl. unten §. 654.) Einer der interessantesten unter den Bestreitern Luther's ist der Minorit Caspar Schatzgeier (Schatzger, Sasger), aus Landshut in Bayern gebürtig, seit 1514 Provincial seines Ordens in Deutschland, der mehr als irgend einer auf Luther's Anschauungsweise eingieng, und das von Luther gesuchte Wahre und Christliche allüberall entschiedenst hervorhob[4]); wäre Luther noch zu gewinnen gewesen, so hätte er am ehesten durch Männer, wie Schatzgeier, mit der Kirche versöhnt, und zu ihrem Glauben zurückgeführt werden können. Aus Luther's eigenem Orden trat der erfurter Augustiner Bartholomäus von Usingen, einst Luther's Lehrer in der Philosophie, und bis a. 1518 Luther befreundet, den Neuerungen

---

[1]) Joh. Lonicerus: Contra Romanistam F. Augustinum Alveldensem, Franciscanum Lipsicum, canonis biblici lictorem et tortorem. 1520.

[2]) Von dem Bapstum zu Rom, wider den Hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520.

[3]) Alveld blieb übrigens die Antwort nicht schuldig: Malagma optimum contra infirmitatem Lonicerii et Lutheri. Leipzig, 1520.

[4]) Schriften: Tractatus de missa — De vita Christi et monastici instituti ad eam optima quadratura — De Sanctorum imploratione et suffragiis — Plicae contra M. Lutheri librum de votis monasticis — Replicatio contra Joannis Brismanni responsionem pro Lutheri libello — Erklärung 30 Glaubensartikel — Von der neuen Aufruhr in der christlichen Lehre — Von derer Kirchen-Diener und Geistlichen Ehe — Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum — Replica contra periculosa scripta post scrutinium divinae scripturae enata — Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicae et catholicae omnibus studiosis divinorum voluminum scrutatoribus pro salubri exercitio evulgatum — De cultu et veneratione Sanctorum — De vera libertate evangelica.

denselben entschieden entgegen, und verwickelte sich dadurch in Streitigkeiten mit Culsheimer und Mechler, welche das Reformationswerk in Erfurt in Gang zu bringen bemüht waren. Wie er vorausgehend durch eine Reihe philosophischer Schriften sich einen ehrenvollen Ruf erworben hatte, so machte er sich nunmehr auch durch verschiedene polemische Arbeiten um die Vertheidigung der katholischen Sache verdient [1]). Aus dem Cistercienser-Orden thaten die Äbte Paulus Amnicola (Bachmann, † 1535) zu Kloster-Zell bei Meißen [2]) und Wolfgang Marius zu Aldersbach in Baiern [3]) als Controversisten sich hervor. Auch den bairischen Augustiner Kilian Leyb von Rebdorf dürfen wir hier nicht ungenannt übergehen [4]).

Wir sahen oben (vgl. §. 592), wie in Folge der Leipziger Disputation Luther mit seinem bisherigen Freunde Emser zerfiel. Emser setzte seine Polemik fort, als Luther seine Schrift „an den christlichen

[1]) Seine philosophischen Schriften beziehen sich auf Logik, Psychologie und philosophia naturalis (vgl. über dieselben Jürgens Luther's Leben Bd. I, S. 430—436); Polemisches: De munda evangelii praedicatione, coelibatu sacerdotum, corumque matrimonio — De invocatione Sanctorum — De inquisitione purgatorii et de liberatione animarum ex eo — De ecclesia catholica et de petra, super quam aedificatur — De revelatione paterna doctrinae Christi — De libertate christiana — De sacerdotio regali et ecclesiastico.

[2]) Schriften: De auctoritate Papae — Pro canonisatione D. Bennonis — Was Dr. Luther vor ein Mann sei und was er im Schilde führe — Schnopf-Büchlein auf Luther's glosa wider den Reichstagabschied — Antwort auf Luther's Trostbrief an etliche zu Leipzig — Rede zu Erweckung den schwachen Ordens-Brüdern, so jetzt durch verführliche Lehre angefochten werden.

[3]) Dialogus in aliquot paradoxa Lutheri per fratrem Wolfgangum Marium a. 1528 conscriptus. Den ersten Theil dieses Dialogs ließ Stephan Wiest neu abdrucken: Ingolstadt, 1792.

[4]) Aus Leyb's Schriften seien hier vorläufig erwähnt: Eine Schrift über Heiligenverehrung, und „Gründtliche anzaygung und bericht, auß was ursachen (deren fürnemlich siben seind) so mancherlay unnd vilfaltige Ketzereyen, zwispaltung unnd irrthumb in Christlicher Religion, und der hailigen catholischen Kirchen, von anfang biß auff dise zeit erwachsennd und iren grund genommen haben. Durch den Erwürdigen Herren Kilian Leyb gewesnen Priorn des Closters Rebdorff bei Eystet in den hayligen dreien hohen sprachen wolerfarnen und gelerten Man auß Christlichem wolmainendem gemüt mit sonderm fleiß vor dreyssig Jaren beschrieben. Jetzund erstlich in Truck gegeben. Ingolstadt, 1557.“

Adel teutscher Nation" erscheinen ließ. Das Motto der Gegenschrift gibt dieselbe als Fortsetzung der oben geschilderten Fehde zu erkennen: „Hüte dich, der Bock stößt dich." Emser wirft in dieser Schrift Luther vor, daß er, indem er Cölibat und Gelübde verwerfe, zur Unkeuschheit auffordere; seine Schrift über die Freiheit des Christmenschen stachle zum Hochmuth, und verführe das Volk zur Mißachtung von Gesetz und Ordnung [1]). Daran schließen sich in wechselseitigen gereizten Erwiderungen: „Warnung an den Bock in Leipzig" — „Antwort an den Stier zu Witterbergk" — „Auf des Bock's zu Leipzig Antwort" — „Auf des Stiers zu Wittemberg wiettende replica" — „Antwort auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers in Leipzig" — „Quadruplica auf Luthers jüngst gethane Antwort, sein reformation belangend." Zu sachlichen Erörterungen kam es zwischen Beiden nur in Bezug auf die beiden Schriftstellen 1 Petr. 2, 9 über das allgemeine Priesterthum — 2 Kor. 3, 6 über Buchstabe und Geist d. i. über buchstäbliches und geistiges Verständniß der Schrift. Nebstbei übersetzte Emser 1522 die defensio fidei Heinrich's VIII sammt der Rede, welche der englische Gesandte John Clerk bei Überreichung derselben an Papst Leo hielt, und die Schreiben, in welchen der König den Churfürsten und den Herzog von Sachsen zur Unterdrückung der Luther'schen Wirren aufforderte. Mit Luther selber knüpfte Emser wieder an in der Schrift: „Wider den falschgenannten Ecclesiasten und wahrhafftigen Ertzketzer M. Luther" (1523), und als sich Luther gegen die Kanonisation des Bischofes Benno aussprach in der „Antwurt auff das lesterliche Buch wider Bischof Benno zu Meißen und erhebung der heyligen jungst ausgegangen" (1524). Ferner aus Anlaß des Bauernkriegs: „Auff Luther's Grewl wider die heilige Stillmeß Antwort. Item, wie, wo und mit welchen Worten Luther in seyn Buchern tzur auffrur ermandt, geschrieben und getrieben hat" (1525). Den Schluß seiner Polemik gegen Luther bildete die Übersetzung jenes oben erwähnten Briefes, welchen Luther, von dem ehemaligen König Christian von Dänemark beredet, an

---

[1]) Auch Heinrich VIII bemerkte in seiner Schrift de Sacramentis, daß jene Art von Exegese, mittelst welcher Luther das allgemeine Priesterthum der Gläubigen beweist, auch auf ein allgemeines Königthum derselben hinführen würde.

König Heinrich von England sendete, in der Hoffnung, denselben nunmehr gewinnen zu können. Das Bekanntwerden des Briefes berührte eine wunde Seite in der Seele des wittenberger Reformators, und griff ihm, wie aus einer nachfolgenden Entgegnung zu ersehen war, hart in's Gemüth.

An die Stelle des a. 1527 verstorbenen Emser berief Herzog Georg den berühmten Controversisten Johann Cochläus (Dobeneck aus Wendelstein) nach Sachsen, welcher bereits seit Jahren im eifrigen Kampfe gegen Luther begriffen war, und durch volle drei Decennien (a. 1521—1550) eine unermüdliche Streitkraft bethätigte. Um das Jahr 1521 war er Decan an der Stiftskirche zu U. L. Fr. in Frankfurt a. M., und kam als solcher zum Reichstage in Worms, wo er durch Wolfgang Capito, damals Secretär des Mainzer Erzbischofes, dem päpstlichen Legaten Aleander vorgestellt wurde. Auf Aleander's Wunsch war er Zeuge der Audienz Luther's beim Legaten, und besprach sich darnach noch persönlich mit Luther in dessen Wohnung. Dieses Benehmen des Cochläus erregte bei den zahlreich in Worms anwesenden Freunden Luther's ein für ersteren höchst bedrohliches Aufsehen; man streute aus, er habe sich dingen lassen, Luther zum Verzicht auf sein freies Geleit zu bereden und damit dem Schicksale des Hus zu liefern. Justus Jonas, bei welchem Cochläus sich über diese unverdiente Verdächtigung beschwerte, schien davon nichts wissen zu wollen, rieth ihm aber, er möge, wenn ihm Ehre und Ruhe lieb sei, ja nichts gegen Luther schreiben. Cochläus ließ sich nicht einschüchtern, und ließ zunächst eine im Tone catilinarischer Strafreden gehaltene Schrift, die er schon in Frankfurt vorbereitet hatte, gegen zwei Briefe Luther's an den Papst erscheinen; bald darauf eine Apologie eines von Luther angegriffenen Briefes Emser's, welcher das 25jährige römische Episcopat des Apostels Petrus vertheidiget hatte. Daran schloßen sich im nächstfolgenden Jahre (1522) eine Widerlegung verschiedener lutherisirender Irrthümer des Johann Draco, eines Pfarrers der mainzer Diöcese, in 14 Artikeln; eine an die deutschen Fürsten gerichtete Warnung vor der Gefährlichkeit der luther'schen Irrlehre; eine Abhandlung über die gnadenspendende Kraft der Sacramente gegen den ersten Artikel der Luther'schen Assertio. Das Jahr 1523 brachte eine aus Rom datirte Schrift des Cochläus über die zwei möglichen Wege, die neue Irrlehre zu bewältigen (wissenschaftliche Widerlegung und

gesetzliche Strenge); aus demselben Jahre stammen seine Abhandlungen de baptismo infantium, de fomite peccati, de gratia Sacramentorum, und eine deutschgeschriebene „Glossa“ über 154 aus Luther's Reden gezogene Artikel. Im J. 1524 publicirte er eine Abhandlung über die Pflicht, dem Umsichgreifen der neuen Secte Einhalt zu thun, eine Trostschrift an die Deutschen, eine Mahnung Roms an die Deutschen. Im J. 1525 mußte er Frankfurt, und weiter auch Mainz wegen der in beiden Städten ausgebrochenen Volkstumulte verlassen, und begab sich nach Cöln, wo er mit dem nach England reisenden Eck zusammentraf. Aus diesem Jahre rühren her: eine Abhandlung gegen Melanchthon de libero arbitrio; eine Widerlegung des Velenus, welcher Petri Anwesenheit in Rom geläugnet hatte [1]); eine Widerlegung von 105 Artikeln aus 36 Reden Luther's; eine Kritik jener Schrift, in welcher Luther die früher von ihm verführten aufrührerischen Bauern zu Tod und Hölle verurtheilt; ein Verzeichniß aller in verschiedenen Gegenden Deutschlands wegen Luther's Neuerung ausgebrochenen Aufstände und Tumulte; ein Brief an den Bischof von Straßburg, dem er sich zu einem Dispute mit Luther vor eigens hiezu vom Kaiser oder den Fürsten ernannten Zeugen erbietet, mit der Bedingung, daß der als besiegt Erklärte mit seinem Kopfe einzustehen habe. Im J. 1526 finden wir Cochläus auf dem Reichstage zu Speier anwesend. Daselbst überreichte er den versammelten Fürsten eine Gegenvorstellung wider eine Schrift, die Argyrophylax betitelt war

---

[1]) Velenus Minhoniensis ist der erdichtete Name eines Gelehrten, dessen Tractatus quo 18 argumentis asseritur, Petrum apostolum nunquam Romae fuisse, adversus praetensum primatum in romana ecclesia in Golbast's Monarchia Tom. III, p. 1—16 sich abgedruckt findet. Die Widerlegungsschrift des Cochläus wurde von Gretser edirt unter dem Titel: De Petro et Roma adversus Velenum Lutheranum libri quatuor Joannis Cochlaei, artium et sacrae theologiae professoris egregii atque ecclesiae divae virginis Francof. Decani. — Vor Cochläus hatte bereits Fisher v. Rochester gegen Velenus das Wort ergriffen: Joannis Roffensis episcopi Convulsio calumniarum Ulrici Veleni, quibus Petrum nunquam Romae fuisse cavillatur (Paris, 1523). — Eine dritte Widerlegungsschrift ist jene des berühmten italienischen Benedictiners, später Abtes zu Monte Cassino, zuletzt Cardinal's Gregor Cortese († 1548): Adversus autorem, qui scripsit, Petrum Apostolum non fuisse Romae.

und auf Abschaffung der Privilegien und Rechte des geistlichen Standes antrug. Unter seinen übrigen Schriften aus diesem Jahre heben wir hervor eine Zusammenstellung päpstlicher Decrete und Briefe, kaiserlicher Erlässe und Gesetze betreffs des Glaubens; ferner eine an den Erzbischof von Mainz gerichtete Denkschrift, in welcher er den Kern der luther'schen Lehre darlegt und die deutschen Kirchenfürsten auffordert, ein motivirtes Verdammungsurtheil derselben zu veröffentlichen, ohne ein allgemeines Concil abzuwarten; Luther's Irrthümer lägen so offen da, und seien so handgreiflich, daß eine öffentliche Erklärung darüber aus dem Munde einer so hochansehnlichen Auctorität, als die geistlichen Fürsten und Prälaten Deutschlands seien, von tiefgreifendstem Einfluß auf die öffentliche Meinung sein müßte. Im nächstfolgenden Jahre (1527) übersetzte Cochläus Luther's Schmähschrift gegen Heinrich VIII in's Lateinische [1]), und machte in einer anderen Schrift durch Zusammenhaltung der biblischen Stellen, welche offen für die Gottheit Christi sprechen, mit einer Reihe anderer, welche bei rein philologischem Verfahren allenfalls auch wider die Gottheit Christi gedeutet werden könnten, den Versuch, die Unzuläßigkeit und Gefährlichkeit des ausschließlichen Schriftprincipes Luther's auf eine selbst für Anhänger der Neuerung evidente Weise augenfällig zu machen. Das Jahr 1528 widmete er zum größeren Theile der Beobachtung der schweizer Vorgänge; im J. 1529 aber sehen wir ihn von Dresden aus bereits wieder mit einer Schrift gegen Luther auftreten: „Der siebenköpfige Luther" [2]). Der Zweck dieser Schrift ist, die große Menge von Widersprüchen vorzuführen, in welche sich Luther zufolge der Willkür und Wandelbarkeit seines Meinens und Dafürhaltens in seinen verschiedenen Schriften mit sich selbst verwickelte [3]); in der einzigen Lehre vom Abendmal weist Cochläus 63 solche Widersprüche launen-

---

[1]) Wir haben oben (S. 45) zwei andere deutsche Apologeten der königlichen Defensio fidei, darunter Murner, hervorgehoben, welcher gegen Luther die Waffen des Witzes und der Satyre aufbot. Vgl. über Murner's bezügliche Schrift Cochlaei Acta et scripta Lutheri, ad a. 1523.

[2]) Septiceps Lutherus, ubique sibi suisque scriptis contrarius. Leipzig, 1529.

[3]) Einen ähnlichen Zweck verfolgte Joh. Faber in seiner Schrift: Antilogiarum M. Lutheri Liber unus (1530), welche sich in 52 Capiteln fast über alle wesentlichen Puncte der christlichen Lehre verbreitet.

haften Meinungswechsels nach. Ähnliches weist er ihm in einer anderen Schrift betreffs der Türkenfrage nach. In dasselbe Jahr fallen nebst anderen Schriften auch noch seine 25 Gründe für die Laiencommunion sub una, und eine Polemik gegen die luther'sche Erklärung mehrerer Psalmen. — Das Gesagte bietet ein Bild der Thätigkeit dieses Mannes im ersten Jahrzehend der Reformationsepoche bis zum augsburger Reichstage (1530); der weitere Verlauf der Darstellung wird uns auf seine Wirksamkeit während dieses Reichstages, so wie auf die demselben weiter folgenden Bemühungen und Anstrengungen dieses unermüdlich thätigen Mannes führen. Hier sei vor der Hand nur noch einer seiner spätesten Arbeiten gedacht, welche gleichsam den Abschluß seiner gesammten Polemik bildet: Acta et scripta Lutheri (1549), in welchen Luther's Thätigkeit von 1521—1546 und der von diesem Zeitraum umfaßte Lauf der Begebenheiten der deutschen Reformationsgeschichte in annalistischer Form zusammengefaßt ist. Nach dem Tode des Herzogs Georg mußte auch er, gleich anderen Männern seiner Gesinnung, Sachsen verlassen, und starb als Domherr in Breslau (1552).

Mit der literarisch-polemischen Thätigkeit des Cochläus berührt sich die mehr geordnete und schwerer gerüstete Eck's, der gleichfalls den mit Luther aufgenommenen Kampf bis an sein Lebensende († 1543) fortführte. Bereits im J. 1520 hatte er ein ausführliches Werk über den Primat Petri im Manuscript fertig, welches er dem Papste Leo X vorwies, als dieser ihn nach Rom rief. In den Jahren 1521—1531 arbeitete er mehrere umfangreiche Abhandlungen über Meßopfer, Fegefeuer, Bildercult und ein sehr ausführliches Werk de poenitentia et ejus partibus aus. Alle diese Werke erschienen 1531 in zwei Foliobänden gesammelt unter dem gemeinsamen Titel Opera Eckii adversus Ludderum. Über Aufforderung des Cardinallegaten Campeggi stellte er mit Beziehung auf Melanchthon's locos theologicos [1]) sein Enchiridion controversiarum seu locorum communium zusammen, welches in 30 Kapiteln die zwischen den Katholiken und den Neuerern controversen Puncte durchnimmt, und bei jedem einzelnen derselben die Hauptmomente der katholischen Beweisführung in gedrängter Kürze angibt. Dieses Werk wurde

[1]) Loci communes rerum theologicarum, 1521 in erster Auflage, und seit dem oft gedruckt.

noch zu Eck's Lebzeiten siebenmal aufgelegt, und erschien, mit den Anmerkungen des französischen Carthäusers Gottfried Tilmann vermehrt, später nochmals zu Paris, 1572. Eine andere, eben so gemeinnützige Arbeit Eck's war die auf Geheiß der bairischen Herzöge Wilhelm und Ludwig als Antidot gegen Luther's Kirchenpostille zusammengestellte Homiliensammlung (1530), welche, um ihr eine möglichst weite Verbreitung zu erlangen, auf Andringen des mainzer Cardinals Albert und des Markgrafen Joachim von Brandenburg durch den ingolstädter Professor Mentzinger in's Lateinische übersetzt wurde [1]). Auf die noch weiteren Bemühungen und Leistungen Eck's im Kampfe gegen die Männer der religiösen Neuerung werden wir weiter unten an den geeigneten Orten zurückkommen. Neben Eck sind noch zwei Deutsche aus dem ersten Jahrzehend der Reformationsepoche zu nennen, welche zusammenhängende Lehrdarstellungen im Gegensatze zu den Lehren Luther's und seiner Anhänger lieferten: Der Bischof Berthold von Chiemsee, Verfasser der „teutschen Theologey" [2]), und Conrad Wimpina [3]), welcher, nachdem er zu Leipzig mit großem Beifall gelehrt, a. 1506 an die neugegründete Universität zu Frankfurt a. d. O. als deren erster Rector berufen wurde, und daselbst auch seine Tage beschloß († 1531).

Auch aus Frankreich und Belgien, von Paris und Löwen schallten die Stimmen ansehnlicher Theologen, eines Clichtoue, Latomus, Driedo u. s. w. laut vernehmlich nach Deutschland herüber. Die vorzüglichste aber unter den fremdländischen polemischen

---

[1]) Homiliarum sive sermonum Jo. Eckii adversum quoscunque hujus temporis haereticos super evangelia de tempore Tomi duo (fol.) juxta explanationem sanctorum patrum, intelligentiam communem et sensum ecclesiae catholicae ac doctorum ab ea approbatorum, et in primis Dionysii, Ambrosii, Cypriani, Augustini, Chrysostomi, Hieronymi, Bedae et aliorum, 1534.

[2]) Neu herausgegeben von Dr. Reithmeier. München, 1852.

[3]) Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ab origine ferme ecclesiae christianae ad haec usque nostra tempora concisioris anacephalaeoseos una cum aliquantis Pighardicarum, Viglefticarum et Lutheranarum haeresum confutationibus Librorum Partes III, 1528. Eine kurze Übersicht über den nähern Inhalt dieses Werkes bei Lämmer: Vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters (Berlin, 1858) S. 31 f.

Leistungen wider Luther war des Bischofes Fisher von Rochester Confutatio assertionis Lutheranae, welche den Gegenreden Luther's wider die 41 Artikel der päpstlichen Verdammungsbulle Punct für Punct folgt, und mit Beweisen aus der Schrift, Tradition und sana theologica ratio begegnet. Die übrigen polemischen Schriften sind theils schon genannt, theils werden sie an späteren Orten vorgeführt werden.

Auch die Italiener blieben in der Bestreitung Luther's nicht zurück. Eck nennt unter den Autoren, welche er bei Abfassung seines Enchiridion benützte, den Erzbischof Marcellus von Corfu[1]). Gegen Luther und seine Lehre schrieben außerdem der berühmte Augustinus Steuchus[2]), Ambrosius Flandinus[3]), Antonius Varanus[4]), der Franciscaner Anton Delfini[5]) aus Casal Maggiore.

§. 597.

Luther's Zerfall mit der Kirche war aus einer, vom Anfang her bei ihm bemerkbaren, schroffen und unvermittelten Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen in der Kirche hervorgegangen. Die Idee einer lebendigen Wechseldurchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Kirche war ihm von vorneherein völlig fremd; demnach galt sie ihm schon vom Anfang her nicht wahrhaft als Mittlerin des Heiles, wie er denn auch nicht an die

---

[1]) Christophorus Marcellus, aus einem edlen venetianischen Geschlechte entsprossen, war anfangs Domherr in Padua, dann päpstlicher Protonotar, und wurde endlich Erzbischof. Bei der Plünderung Roms durch die Spanier 1527 kam er auf eine grausame Weise um's Leben. Seine Schrift gegen Luther ist betitelt: De auctoritate summi Pontificis et his quae ad illum pertinent. Vgl. Roccaberti Bibl. Pontif. Tom. VI, p. 685—728.

[2]) Adversus Lutheranos pro religione christiana libri tres. Bologna, 1530. Das zweite Buch dieses Werkes ist abgedruckt bei Roccaberti Tom. IV. p. 653—668.

[3]) Flandinus (episcopus Samosanus), auch als Bestreiter des Pomponatius bekannt, schrieb: Quod non sit abroganda missa — Quod verum sacerdotium translatum sit a Christo in Petrum et successores, adversus M. Lutherum — De vera fide catholica contra Lutherum.

[4]) De purgatorio — De quatuor principiis, quibus fides catholica defenditur.

[5]) De potestate ecclesiae — De praedestinatione — De cultu sacrarum imaginum — De coelibatu sacerdotum — De libero arbitrio.

Möglichkeit einer wahrhaften Durchdringung des Menschen mit der Kraft des Heiles glaubte, und demgemäß grundsätzlich die sola fides in den Vordergrund stellte, die alle anderen, auf die übernatürliche Heiligung des Menschen abzweckenden kirchlichen Gnadenmittel und Anstalten als überflüssig erscheinen ließ; daher er von den positiven Institutionen der Kirche nur so viel bestehen ließ, als er in der ursprünglichen Einrichtung der Kirche für begründet erachtete. Das todte Schriftwort sammt zwei oder drei Sacramenten war ihm das einzige objectiv sachliche Göttliche in der Kirche, die nach seiner Auffassung aufgehört hatte, ein vom göttlichen Lebensgeiste beseeltes und organisch gegliedertes Ganzes, und in dieser ihrer Gliederung, Gestaltung und Einrichtung die großartige Versichtbarung der christlichen Heilsidee zu sein.

Den katholischen Polemikern oblag die doppelte Aufgabe, die von Luther mit leidenschaftlichem Ungestüm befehdeten Dogmen und Institutionen des katholischen Kirchenthums zu vertheidigen, und die mit seiner Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben zusammenhängenden anthropologischen und charitologischen Irrthümer zu widerlegen. In die Reihe der von Luther verworfenen Lehren und Institutionen des katholischen Kirchenthums gehörten Ablaß, Fegefeuer, Messe, die Mehrzahl der kirchlichen Sacramente zusammt dem kirchlichen Priesterthum und kirchlichen Primat, Mönchsgelübde, Fasten, Heiligencult u. s. w. Eine zusammenhängende und methodisch geordnete Widerlegung der Lehren und Irrungen Luther's darf man in der ersten Epoche des Kampfes wider ihn nicht suchen; eine solche war erst möglich, nachdem sein und seiner Anhänger Lehrsystem in den Grundzügen methodisch geordnet und das Bekenntniß der Kirche im Gegensatz zu jenem der Reformatoren definitiv declarirt worden war. Die ersten Polemiker folgten den Behauptungen Luther's Satz für Satz, um sie zu bekämpfen, und lieferten Vertheidigungen der einzelnen Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche. Im Hinblicke auf die ersten Zusammenstellungen der Sätze des protestantischen Bekenntnisses ordneten auch sie ihre polemischen Entgegenstellungen in einer Reihe von locis zusammen; als Verfasser solcher loci communes sind nach Eck Conrad Cling, Nicolaus Herborn, Johann Hofmeister zu nennen. In Bellarmin's großen und umfassenden Arbeiten wurden die verschiedenen einzelnen Controverspuncte zum ersten Male unter bestimmten allgemeinen

Hauptgesichtspuncten zusammengefaßt, und damit den vielen nachfolgenden controversistischen Handbüchern Plan und Methode vorgezeichnet.

Luther's Zerfall mit dem katholischen Kirchenthum hatte mit seinen Angriffen auf die kirchliche Ablaßpraxis begonnen; seine hierauf bezüglichen Sätze hiengen bereits mit gewissen, von der Linie der strengkirchlichen Rechtgläubigkeit abirrenden Anschauungen über Papst und Fegefeuer zusammen, welche übrigens zur Zeit des ersten Auftretens Luther's ziemlich verbreitet waren, und auch von Solchen getheilt wurden, die sein weiteres Gebahren nicht billigten. Johann von Chiems beweist in seiner Schrift onus ecclesiae[1]) in ähnlicher Weise wie Luther, daß der Papst keine Löse- und Bindegewalt über das Purgatorium habe, und sich in die Angelegenheiten der himmlischen Curie nicht einzumischen habe, daß er bloß kanonische Strafen nachzulassen habe, daß er besser thun würde, sie nicht für Geld feil zu bieten u. s. w. Die weitverbreitete üble Stimmung über Einsammlung der Ablaßgelder war auch Ursache, daß die Dominicaner bei Eröffnung ihres Kampfes gegen Luther's Thesen fast ganz isolirt standen. Man kann übrigens nicht sagen, daß Prierias in der Ablaßfrage gegen Luther nicht sein Bestes zu thun bemüht gewesen wäre. Er folgte den Entgegnungen Luther's auf seine erste Schrift in allen Einzelheiten[2]), und deckte die verschiedenen falschen und irrigen Annahmen und Behauptungen desselben sorgfältig auf. Luther hatte alle ihm denkbaren Arten von Strafleiden aufgezählt[3]), um zu zeigen, daß einzig nur der Erlaß der kanonischen Strafen der Machtbefugniß des Papstes unterstellt sein könne. Prierias wies ihm nach, daß seine Aufzählung der verschiedenen Strafleiden nicht vollständig sei, daß er die von ihm aufgezählten nicht richtig, oder wenigstens einseitig auffasse, und daß selbst aus dieser theils einseitigen, theils unrichtigen Auffassung das Grundgebrechen der luther'schen Anschauung allüberall hervorblicke. Luther verkennt nämlich schlechthin jene dogmatische Wahrheit, auf welche das ganze kirchlich-disciplinäre Buß- und Ablaßwesen sich stützt; und diese dogmatische Wahrheit ist, daß die auf

---

[1]) Abgedr. bei v. d. Hardt Hist. lit. reform. I, p. 18 f. — Auszug aus dieser Schrift bei Gröne, Tetzel und Luther, S. 69—72.

[2]) De juridica et irrefragibili veritate etc. Lib. III, cc. 9 et 10.

[3]) Vgl. unten S. 61 Not. 1.

die schwere Sünde gesetzte Strafe des ewigen Todes in Kraft der sacramentalen Absolution in eine zeitliche Strafe verwandelt werde, die der Mensch zur Sühnung seiner von Gott ihm erlassenen Schuld zu erstehen habe, wofern nicht Gottes gnädige Huld auch diese zeitliche Strafe erläßt, was durch die vom Papste im Namen Gottes gespendeten Ablässe geschieht. Durch diese Art von Nachlässen sollen weder die Folgen der Erbsünde: Krankheit, Tod u. s. w., noch die poenae medicinales erlassen werden, sondern nur dasjenige, was den Charakter einer zeitlichen Rächung und Bestrafung der bereits verziehenen peccata actualia an sich habe. Damit sollte wol nichts anderes gesagt sein, als daß Alles, was der Mensch nach positiver Fügung immerhin auf Erden zu leiden hätte oder wirklich leidet, nicht mehr den Charakter einer Strafe, sondern vielmehr jenen einer Prüfung, Läuterung u. s. w. haben soll. Unter die nach Gottes positiver Fügung schuldigen Strafleiden der Sünde rechnet Prierias auch die durch die altkirchlichen Bußordnungen festgesetzten Sündenbußen, von welchen er nicht glauben kann, daß sie bloß eine transitorische Bedeutung gehabt haben; sie bilden ihm vielmehr mit den übrigen Sündenstrafen ein unzertrennbares Ganzes, welches entweder ganz oder theilweise Gegenstand eines durch den Papst auszusprechenden Nachlasses ist. Prierias übersah nur einen wichtigen Punct, der namentlich im Gegensatze zu Luther zu betonen gewesen wäre; daß nämlich die Kraft und Wirksamkeit des Ablasses von dem Vollkommenheitsgrade der Bußgesinnung des Empfängers abhänge. — Luther war indeß vom Anfange her durch seine Ansicht von dem menschlichen Ursprunge der Papstgewalt zu sehr prävenirt, als daß für ihn die Argumente und Darlegungen des Prierias irgend welche überzeugende Kraft hätten haben können; und so kam er von seinen ersten Äußerungen über den Ablaß rasch zur völligen Läugnung desselben; die päpstliche Verdammung seiner Irrthümer über den Ablaß war für ihn der Anlaß zu einer völligen Verwerfung desselben, die übrigens fast unverkennbar bereits aus den, in der Verdammungsbulle des Papstes angeführten Sätzen Luther's herauszulesen war. Er läugnet in diesen Sätzen, daß die Schätze der Kirche, aus welchen der Papst die Ablässe spende, die Verdienste Christi und der Heiligen seien; er erklärt sie für eine fromme Täuschung der Gläubigen, spricht

heilsame Wirkung ab, und meint, daß sie nur öffentlichen schweren Sündern, oder jenen Schwachen und Unvollkommenen, die zu den Anstrengungen eines ernsten Bußeifers nicht Kraft genug haben, angemessen seien. Fisher von Rochester, welcher auf Grund jener Verdammungsbulle eine Widerlegung der Irrthümer Luther's schrieb, begleitet die einzelnen Thesen der Bulle und die Gegenerinnerungen Luther's mit seinen Bemerkungen, und kommt solchergestalt auch auf die Ablaßfrage zu sprechen [1]). Er erklärt zuerst das Wesen des Ablasses als Nachlasses der nach Aufhebung der ewigen Schuld und Strafe noch übrigen zeitlichen Strafe für die Sünde. Daß diese zeitliche Strafe tilgbar sei, beweist er aus der Schrift, welche Gebet, Abtödtung und Almosen als solche Tilgungsmittel bezeichnet. Daß sie vom Papste aufgehoben werden könne, erhellt aus Christi Worten an Petrus: Quodcunque solveris super terram, erit solutum etiam in coelis. Daß dieser Nachlaß in Kraft des Verdienstes Christi statt haben könne, ergibt sich daraus, weil das Erlösungswerk Christi nicht bloß ein opus meritorium, sondern auch ein opus satisfactorium war; man kann den Werken Christi jene Kraft nicht absprechen, welche den Werken frommer Menschen zukommt, die, besonders die opera poenalia, nicht bloß für die Vollbringer derselben verdienstlich sind, sondern auch, wie aus manchen Beispielen sich zeigen läßt, von Gott als Genugthuung und Ersatz für die verdienten Strafleiden Anderer genommen werden. Wozu hätte Gott die Heiligen, die es doch gewiß nicht um ihrer selbst willen verdient hatten, so viel leiden lassen? Sollten diese Leiden umsonst gewesen sein? Ist es nicht viel schöner und erhebender, anzunehmen, daß sie, was sie nicht für sich zu leiden hatten, für Andere litten, um die von diesen verdienten Strafen abzubüßen? Man könnte allenfalls einwenden, daß die heutige Ablaßpraxis in der altchristlichen Kirche sich nicht nachweisen lasse. Daraus kann man jedoch nicht folgern, daß sie schriftwidrig sei. Die Schrift ist ein unerschöpflich tiefes Meer, ihr Inhalt wird von einem einzelnen Zeitalter nicht erschöpfend aufgefaßt; auf die in ihr begründeten Lehren von Ablaß und Fegefeuer wurde die Aufmerksamkeit der Kirche und Christenheit erst dann hingelenkt, da das Bedürfniß nach dem aus diesen Lehren zu schöpfenden Troste in der Kirche fühlbarer

---

[1]) Assertionis Lutheranae confutatio, art. 17—22.

wurde, als es in der altchristlichen Zeit voll Martyrer und Heiliger fühlbar war. Die Ablässe wollen übrigens nicht Enthebungen von guten Werken sein, wie Luther annimmt, sondern sind Straferlasse, die zur Ermunterung und unter Voraussetzung eines aufrichtigen Besserungseifers gespendet werden. Alle doctrinellen Einwendungen Luther's gegen den Ablaß stützen sich letztlich auf das freiwillige oder unfreiwillige Verkennen jenes Gesetzes der Gerechtigkeit, vermöge dessen jede Übertretung des Gesetzes ein sühnendes Strafleiden des Übertreters als Genugthuung fordert. Möge er die Philosophen, einen Plato und Aristoteles befragen, ob dieß nicht eine allgemein wahre, in der Idee der Gerechtigkeit begründete Forderung sei; möge er in den Schriften der Kirchenväter forschen, um zu erfahren, ob diese nicht gemeinhin das zeitliche Strafleiden als einen schuldigen Tribut des Sünders an die beleidigte Gerechtigkeit Gottes ansehen? Er zählt verschiedene Arten von Strafen und Leiden auf, welchen der Mensch zufolge seiner Sündhaftigkeit unterworfen sei; aber von jenem schuldigen Strafleiden für die Sünde will er nichts wissen, obschon gerade die Verbindlichkeit zu dieser Art von Leiden am allermeisten sich nahe legt [1]). Daraus erklärt sich dann freilich, warum er auch kein Bedürfniß eines Erlasses solcher Strafleiden erkennen kann.

Hogstraten [2]) sieht nichts Undenkbares darin, daß der Papst nicht bloß kanonische Strafen, sondern auch nach göttlichem Rechte schuldige Strafleiden erlasse; vorausgesetzt, daß dem Papste die Macht, sie zu erlassen, wirklich von Gott verliehen sei. Eine solche Verleihung kann nicht als etwas Absurdes und Ungeheuerliches von Seite Jener erklärt werden, welche zugeben, daß mit der Schlüsselgewalt die Macht, die ewige Schuld und Strafe der Sünde zu erlassen, verliehen werde; was doch gewiß weit mehr ist, als der Erlaß zeitlicher Strafen.

---

[1]) Poena pro peccatis debita — sagt Fisher art. 21 — etiam tunc deberetur, si neque gehenna foret, neque purgatorium, neque evangelica districtio, nec Dei castigatio, nec demum ulli canones fuissent instituti. Dieß sind nämlich jene fünf Arten von Leiden, welche Luther bereits gegen Prierias als die einzig denkbaren erklärt hatte.

[2]) Colloquia cum Divo Augustino etc. P. II, Lib. III, D. 5.



Eck [1]) begründet den Begriff des Ablasses als Nachlasses zeitlicher Genugthuungsstrafen aus der Schrift in folgender Weise: Die Schrift unterscheidet zwischen Verdienen und Genugthun. In Phil. 2, 9 wird gesagt, was Christus sich verdient habe; in Luk. 22, 20 und Matth. 26, 28, was er für uns verdient habe. Aus 3 Mos. 4, 20 ist zu entnehmen, daß Gott um des ihn versöhnenden Opfers willen verdiente Strafen abwendet; aus Kol. 1, 24, daß das Leidensverdienst Christi durch die Sühnungsleiden der Heiligen ergänzt wird, ohne Zweifel, um neben der durch Christus erwirkten Abwendung der ewigen Strafe auch die Abwendung der nach dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit noch erübrigenden zeitlichen Strafleiden zu erwirken. In dieser Weise hat bereits Gregor d. Gr. die Indulgenzen aufgefaßt und gespendet; und man begreift nicht, wie die Häretiker sich wundern mögen, daß der Papst die Hälfte oder ein Drittel der Strafleiden erlasse, da sie doch einfachen Priestern das Recht zugestehen, nebst der Schuld die ganze Strafe zu erlassen. Die Ablässe der neutestamentlichen Kirche haben ihr Vorbild in den Jobeljahren der alttestamentlichen Kirche. Sie sind seit Gregor's d. Gr. Zeiten in der gesammten Kirche anerkannt und auf allgemeinen Concilien förmlich approbirt worden. Das vierte lateranensische Concil hat die Vollmachten der niederen Prälaten in Ertheilung der Ablässe beschränkt, das Concil von Vienne die von Papst Urban IV für die Verehrung des heiligsten Altarssacramentes gebotenen Ablässe bestätiget.

Berthold von Chiemsee [2]) unterscheidet fünferlei Arten von Strafen, von welchen zwei dem jenseitigen, drei dem dießseitigen Leben angehören. Die zwei jenseitigen Strafleiden sind jene der Hölle und des Fegefeuers. Für die in der Hölle Leidenden wird keinerlei Gnade noch Indulgenz abgelassen. Auch die Seelen im Fegefeuer stehen nicht mehr unter der Jurisdiction des Papstes; mit dem Austritte aus dem Leben dieser Zeit ist der Mensch dem unmittelbaren Gerichte Gottes überantwortet. Die Strafnachlasse, von welchen in den Ablaßbriefen die Rede ist, erstrecken sich lediglich auf die durch das geschriebene Recht, durch päpstliches Erkenntniß und Urtheil oder durch den Bußpriester auferlegten zeitlichen

---

[1]) Enchirid., art. 23.

[2]) Teutsche Theologey, Kap. 89.

Strafbußen, die nicht, oder nicht vollständig entrichtet worden sind. Jedoch ist zu hoffen, daß die durch die päpstlichen Bullen oder Gnadenbriefe empfohlenen frommen Werke z. B. Erlegung von Geldern zur Abhilfe der Türkennoth oder Anderem, was der christlichen Sache frommt, den leidenden Seelen im Fegefeuer zum Troste gereichen, sofern solche Werke mit der Absicht, ihnen zu Hilfe zu kommen, verrichtet werden. Die drei zeitlichen Strafleiden sind die „gemaine plag“, die Gott über einzelne oder mehrere Menschen, über ganze Städte, Länder u. s. w. verhängt; ferner die „evangelische pen“, die in Geduld, Reue und Andacht besteht; und endlich die durch das Recht auferlegte Pein, die wieder doppelt ist: Die äußere forensische, und die innerliche, die zeitliche Satisfaction. Einzig diese letztere, die „pen der puoes und Gewissen“ ist Gegenstand des in den päpstlichen Bullen und Gnadebriefen ausgesprochenen Straferlasses, und kann es sein, weil sie nach Christi eigenen Worten an Petrus der Jurisdiction des Papstes untersteht. In der alten Kirche waren strenge Bußen festgesetzt, welche beiläufig das nach kirchlicher Ansicht verdiente Quantum des zeitlichen satisfactorischen Bußleidens ausdrücken sollten. Heutzutage ist diese strenge Bußdisciplin nicht mehr durchführbar, ohne daß deßhalb das Gesetz der Gerechtigkeit, welches die Erstehung solcher Strafleiden gebietet, ein anderes geworden wäre. Was die Menschen nicht hier auf Erden büßen wollen, müssen sie im Jenseits leiden, wofern ihnen nicht gnadenvoller Erlaß zu Theil wird, zu dessen Spendung der Papst als von Christus bestellter Hirt aller Lämmer und Schafe Christi vollberechtiget ist. Die Ablaßverleihungen fließen aus derselben Vollmacht der Nachfolger Petri, aus welcher einst die von Päpsten und Concilien festgestellten Bußsatzungen geflossen sind; es wird nur dieselbe Gewalt auf verschiedene Art angewendet, weil sie eben als Gewalt zu binden und zu lösen eine doppelseitige Gewalt ist. Diese Gewalt ist älter als die Bußcanonen, welche eben in Kraft jener Gewalt entstanden und zur Geltung gekommen sind. Sie eignet einzig dem Papste als dem Nachfolger Petri, und drückt etwas von der Löse- und Bindegewalt der Bischöfe und Priester Verschiedenes aus. Es besteht nämlich eine dreifache Gewalt in der Kirche; jene der Priester, welche in foro interno von Sünden lossprechen oder die Sünden vorbehalten — ferner jene der Bischöfe, welche nebst jener auf das forum internum bezüglichen priesterlichen Gewalt laut Matth. 18, 17

auch eine kirchenregimentliche Gewalt in ihren Diöcesen ausüben — und endlich jene des Papstes, welche sich über alle Diöcesen erstreckt und auch inhaltlich mehr in sich schließt, als jene der Bischöfe, weil Petro und seinen Nachfolgern die Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden sind. Demgemäß beziehen sich die Acte der päpstlichen Löse- und Bindegewalt nicht bloß auf Erlaß und Vorbehalt der Sünden, und nicht bloß auf Erlaß und Vorbehalt öffentlicher Kirchenstrafen, sondern erstrecken sich auf alle satisfactorischen Bußstrafen des Zeitlebens, deren Erstehung oder Erlaß die nothwendige Vorbedingung des Eingehens in's Himmelreich ist. Der Papst hat diese Gewalt rücksichtlich aller Gläubigen aller Diöcesen; darum nennt Christus die Gewalt desselben claves regni coelorum, und nennt das von Petrus Gebundene oder Gelöste ein ligatum et solutum in coelis (Matth. 16, 19), während das von den übrigen Aposteln zu Bindende und zu Lösende als ein ligandum et solvendum in coelo (Matth. 18, 18) bezeichnet wird. Im Übrigen gesteht Berthold zu, daß die heutige Ablaßpraxis für einen, mit schonender Rücksicht auf den abgeschwächten christlichen Eifer der späteren christlichen Jahrhunderte bemessenen Gebrauch der päpstlichen Machtvollkommenheit zu erachten sei[1]), und warnt vor jener falschen Sicherheit, welche aus dem Mißverstehen der Bedeutung des Ablasses entstehen könnte[2]), und durch die Schuld der Ablaßprediger gegen des Papstes Intention auch wirklich hervorgerufen worden sei. Man sieht leicht, daß Berthold's Ablaßtheorie mit

---

[1]) Solhe leichte puoes und paepstlich gnad und volkoemener gnad ist für ungeduldig und fawl lewt, auf das sy jr verschulden moegen ablegen durch linde paepstliche gnad, auch der schwaeren und langen puoes abkoemen durch gering weg und Kurtze Zeit. A. a. O., c. 89, §. 9.

[2]) Dann papstliche gnad hebt nit auff, weder natürliche schuld, so wir got allzeyt zethuon seinn, noch ewangelische puoes, die wir auf unns williklich nemen sollen, noch die zuoffallund plag, die wir geduldigklich leyden muessen, noch das gegenwürtig fegfewr, sonnder allain die aufgesetzt puoes unnd rechtlich gnuogthuoung der gwissen, sy sey aufgesetzt von Got, oder vom menschen. Darumb soldestu uber erlangte Roemische gnad, nichtsweniger poese tat meyden und guoete werch verbringen, auch dorjnn verharren bis an dein ende. A. a. O., §. 10.

durchgängiger Beziehung auf Luther's widerkirchliche und häretische Aufstellungen durchgeführt ist, und die genügende Antwort auf jene Bedenken liefern soll, deren ungenügende Beantwortung durch vorausgegangene Apologeten Luther den Anlaß und Vorwand zum Bruche mit der Kirche gegeben hatte.

§. 598.

Luther's erste Behauptungen über den Ablaß hiengen bereits mit gewissen irrthümlichen Ansichten über das Fegefeuer zusammen [1]). Er wendete gegen die den Seelen im Fegefeuer zuzuwendenden Ablässe unter Anderem ein, daß die abgeschiedenen Seelen solcher Ablässe nicht bedürften, da sie noch in statu merendi wären. Dawider erhebt sich Prierias [2]), um aus einer Reihe patristischer Auctoritäten, darunter Augustinus, zu zeigen, daß die Möglichkeit des Verdienens mit diesem zeitlichen Leben abgeschlossen sei. Luther meinte, daß die Väter nichts anderes sagen wollten, als was die Schrift oft ausspreche; daß nämlich mit dem Hinübertritt in's Jenseits das Gericht beginne, und der Mensch ernte, was er hier auf Erden gesäet hat; mit demselben Grunde, als man hieraus auf die Unmöglichkeit eines sittlichen Verdienens nach dem Tode schließe, könnte man auch auf die Unmöglichkeit des Fegefeuers schließen. Mit Nichten, erwidert Prierias; ist denn das Fegefeuer nicht auch ein Strafzustand? Wie sollte also aus den erwähnten patristischen und biblischen Stellen, selbst ihre Luther'n beliebte falsche und mißdeutende Auslegung zugegeben, folgen, daß ein Fegefeuer nach dem Tode unmöglich sei? Mit der Möglichkeit und Wirklichkeit des Fegefeuers verträgt sich aber ganz wol die Unmöglichkeit eines sittlichen Verdienens; denn was in dem jenseitigen Sein im Loose der Seelen sich noch ändert, ist nicht Wirkung und Erfolg des menschlichen Freiheitsgebrauches, sondern wird einzig durch Gott bewirkt. In seiner 14 Ablaßthese [3]) spricht Luther von einer großen Furcht, von welcher nach seiner Ansicht die Seelen im Fegefeuer gepeiniget werden, und welche in dem Grade abnehme, als sie in

1) Vgl. seine Ablaßthesen Nr. 13—19.
2) Vgl. De juridica et irrefrag. veritate Lib. III, c. 11 ff.
3) Vgl. Oben S. 14, Anm. 5.

der Liebe zunehmen. Die aus 1 Joh. 4, 18 herbeigezogene Stelle ist nicht geeignet, seine Behauptung zu erhärten; denn die Knechtesfurcht vor erwarteten Strafen, von welcher in der betreffenden Stelle die Rede ist, paßt nur auf das zeitliche Menschendasein; den Seelen im Fegefeuer, die keine ewige Strafe zu fürchten haben, ist nur ein timor filialis möglich. Gesetzt aber, daß noch eine Besorgniß über ihr endgiltiges Loos sie beunruhigen würde, so könnte eine solche Furcht nicht durch das Wachsthum in der Liebe, wie Luther meint, sondern einzig durch die Erlangung der beata visio überwunden werden. Die Furcht vor der ewigen Verwerfung wird durch die vollkommene Liebe nicht überwunden, und ist ein nothwendiges Ingrediens der unvollkommenen Liebe; wie der heilige Augustinus, und mit ihm die Kirche lehrt[1]), gelangen die in der Todesstunde Getauften unmittelbar in das himmlische Paradies, zur Giltigkeit der Taufe aber und zur Sicherstellung ihrer Wirkungen wird keineswegs die vollkommene Liebe erfordert, sondern genügt auch die unvollkommene. Wenn jene Furcht, von welcher Luther spricht, im Fegefeuer nicht möglich ist, so kann sie auch nicht das Wesen der Strafe des Fegefeuers ausmachen, wie Luther will, und alle von ihm zu diesem Behufe herbeigezogenen Stellen der Schrift beweisen so viel wie nichts. Widersinnig ist weiter, daß Luther diese vermeintliche Furcht sammt dem mit ihr verbundenen Mangel an vollkommener Liebe für jene sündhaften Zustände hält, über welche sich die Seelen im Fegefeuer durch das Wachsthum in der Liebe zu erheben hätten, als ob der Mangel an vollkommener Liebe schon an sich eine Sünde wäre. Prierias lehrt, daß die für das ewige Leben geretteten Seelen in jenem Grade der Liebe beharren werden, welchen sie am Ende ihres Zeitlebens erreicht hatten; darnach bestimme sich der Grad ihrer zukünftigen Seligkeit, ein Wachsthum in der Liebe während des Fegefeuers sei nicht mehr möglich.

Des Prierias Ordensgenosse Ambrosius Catharinus[2]) rügt mit scharfen Worten den Mangel an Klarheit und geschultem Denken in Luther's ersten Aufstellungen über das Fegefeuer. Auf die Widerlegungen des Prierias zurückverweisend, hebt er im Besonderen noch

---

[1]) De Poenit., dist. 7, c. ult.

[2]) Adversus impia et valde pestifera Lutheri dogmata, Lib. IV.

hervor, daß Luther's Auffassung der Furcht Christum selber zum unvollkommenen Menschen mache, da er, vor dem Tode erschaudernd in der Liebe nicht vollkommen gewesen wäre. Luther confundire bald das Fegefeuer mit der Hölle, bald wolle er es von derselben wieder unterschieden wissen; er läßt die Seelen im Fegefeuer bald hoffen, bald verzweifeln. Nach seiner Ansicht über den jenseitigen status merendi müßte man es für möglich halten, daß Menschen, die in höchst unvollkommenem Stande von der Erde abschieden, durch ihr jenseitiges Verdienen allenfalls noch die selige Jungfrau an Vollkommenheit überbieten, und daß umgekehrt andere Seelen, welche in's Fegefeuer gelangten, durch ihr jenseitiges Sündigen sich noch die Hölle verdienen.

§. 599.

In der Verdammungsbulle Leo's X beziehen sich fünf Sätze auf Luther's Irrthümer über das Fegefeuer[1]), welche von Fisher einer eingehenden Besprechung unterworfen werden. Die Bulle verdammt Luther's Satz, daß die unvollkommene Liebe des mit dem Tode Ringenden nothwendig mit einer großen Furcht verbunden sei, welche durch sich allein schon der Strafe des Fegefeuers werth mache. In Verbindung mit einer anderweitigen Behauptung Luther's, daß niemand, der aus diesem Leben gehe, auf Erden im Stande vollkommener Liebe gewesen sei, würde aus der angeführten Proposition folgen — bemerkt Fisher — daß kein Mensch, auch nicht der Protomartyr Stephanus aus diesem Leben unmittelbar in die himmlische Seligkeit eingegangen sei. Um seinen falschen Satz von der Unmöglichkeit einer vollkommenen Liebe auch in diesem Zeitleben zu beweisen, beruft sich Luther auf 1 Joh. 4, 18, welche Stelle indeß in keiner Weise zu dem angegebenen Zwecke paßt. In der erwähnten Stelle wird nämlich gesagt, daß die wahre Liebe, die in der Erfüllung der Gebote der Nächstenliebe besteht, uns einst zum Troste gereichen und die bange Furcht vor dem dereinst bevorstehenden Gerichte Gottes austreiben werde. Der Apostel Johannes gibt also die Möglichkeit einer vollkommenen Liebe im menschlichen Zeitleben zu, während Luther sie in Abrede stellt, weil er den Apostel falsch

---

[1]) Vgl. Bulla Leonis, Prop. 4. 37. 38. 39. 40.

versteht, und die sittliche Tugend der vollkommenen Liebe mit der charitas patriae confundirt. Damit hängt wol auch der weitere Irrthum zusammen, daß er den fomes peccati für das absolute Hinderniß einer vollkommenen Liebe hält; mit diesem fomes war auch Stephanus behaftet, und hätte demzufolge, wenn Luther's Ansicht richtig wäre, nach dem Tode nicht sofort in's Himmelreich eingehen können.

Luther hatte die Behauptung aufgestellt, daß das Fegefeuer aus der Schrift nicht bewiesen werden könne[1]). Gesetzt, es ließe sich aus der Schrift wirklich nicht nachweisen — entgegnet Fisher — so müßte es doch, wie Augustinus eindringlich betont, auf das Zeugniß der Kirche hin geglaubt werden; die Kirche betet seit ältesten Zeiten für die Verstorbenen, und Chrysostomus leitet diesen Brauch aus apostolischer Überlieferung her. Die Väter bezeugen ausdrücklich den Glauben der Kirche an das Purgatorium; so Gregor d. Gr., welcher[2]) Matth. 12, 32 und 1 Kor. 3, 13 als biblische Beweisstellen allegirt, Hieronymus[3]), Ambrosius[4]), Augustinus u. s. w.[5]). Daß eine so wichtige Lehre aus der Schrift sich nicht sollte nachweisen lassen, ist nicht anzunehmen; und in der That läßt sich neben den von Gregor d. Gr. citirten Stellen eine Reihe directer und indirecter Zeugnisse anführen. Direct beweisende Stellen sind: 1 Joh. 5, 16; Phil. 2, 10 (die das Knie vor Christus beugenden Inferi können nicht die Verdammten sein), Offenb. 5, 3. Aus

---

[1]) Vgl. Bulla Leonis X, prop. 37.

[2]) Dialogg. IV, 39. 40.

[3]) Super Jesai, lib. 18 vers. fin.

[4]) In Psalm 118.

[5]) Das Wesentliche aus den patristischen Zeugnissen faßt Eck auf Grund seiner Vorgänger kurz zusammen: Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda approbat suffragia pro mortuis facienda auctoritate ecclesiae. Haec suffragia petiit Monica mater Augustini ex altaris sacrificio. Beatus Ambrosius de obitu Theodosii meminit, cur in ecclesia Dei peragatur primus, septimus, tricesimus defunctorum. Damascenus affirmat morem orandi pro defunctis ab apostolorum traditionibus manasse. Augustinus qu. I de Dulcitii quaestionibus, testatur purgatorium. Chrysostomus proprio sermone agit suffragia prodesse mortuis. Dionysius (eccl. hier., c. 7) inquit: Quod autem justorum preces etiam in vita ista, et nedum post mortem, iis solis prosint, qui digni sunt, scripturae nos edocet sacrosancta traditio. Enchirid., art. 24.

Luk. 16, 22 und Eph. 4, 8 ist zu entnehmen, daß einige Menschenseelen bereits zur Hölle verdammt, andere in den Himmel aufgenommen seien; mithin muß die große Schaar der übrigen abgeschiedenen Seelen an einem Dritten, von Himmel und Hölle verschiedenen Orte sich befinden, dessen Zweck nach Offenb. 21, 27 die Reinigung der nicht zur Hölle Verdammten sein wird. Luther excipirt gegen die Stelle 1 Kor. 3, 15, weil das daselbst erwähnte Feuer laut V. 13 auf den Tag des Herrn d. i. auf den Tag des Gerichtes zu beziehen sei; aber im griechischen Texte steht nicht dies domini, sondern einfach dies. Die Auslegung, welche Origenes der betreffenden Stelle gibt, meint Fisher, lasse keine Zweifel übrig, daß er sie auf das Fegefeuer bezogen habe. Luther irrt also, wenn er das in 1 Kor. 3, 15 erwähnte Feuer mit jenem indentificirt, von welchem 2 Theff. 1, 8 die Rede ist. Daß letztere Stelle für das Fegefeuer nichts beweise, ist ihm ohne weiteres zuzugeben; nicht so aber, daß die Makkabäerbücher, aus deren zweitem gleichfalls ein wichtiges Zeugniß für das Fegefeuer entnommen wird, keine kanonischen Schriften seien. Augustinus und Hieronymus bemerken, daß sie der Kirche als kanonische Bücher gelten, obschon sie von den Juden nicht als solche angesehen worden seien. Somit bleibt Luther auch nicht die Ausflucht übrig, daß man, ohne gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit zu verstoßen, es dahin gestellt sein lassen könne, ob es ein Fegefeuer gebe oder nicht. Die Behauptung Luther's, daß die griechische Kirche nicht an's Fegefeuer glaube, trifft das patristische Zeitalter dieser Kirche nicht; Origenes, Athanasius [1]), Chrysostomus geben ihrem Glauben Zeugniß. Luther meint, die griechische Kirche dürfe nicht schon darum, daß sie die von der Erzschismatikern, der papistischen Kirche ersonnenen läppischen Glaubensartikel zurückweist, als schismatisch verschrieen werden. Damit zeigt er, daß er die Gerichte Gottes in der Geschichte nicht zu deuten versteht; an Constantinopel erfüllte sich, was die heilige Birgitta voraussagte für den Fall, daß die Griechen nicht baldigst und aufrichtig mit der lateinischen Kirche sich versöhnen würden.

Luther behauptet [2]), daß die Seelen im Fegefeuer über ihr endgiltiges Schicksal ungewiß, und noch im Stande des Verdienens

---

[1]) Quaest. 34, bekanntlich unächt.

[2]) Bulla Leonis X, prop. 38.

seien. Die erste Behauptung anbelangend — entgegnet Fisher — legt sich jedenfalls die Annahme nahe, daß die Seelen erst zufolge eines dem Tode unmittelbar folgenden Gerichtes in das Fegefeuer gelangen; geht ein solches Gericht voraus, so können sie kaum über ihr endgiltiges Schicksal im Ungewissen sein, eben so, wie die unmittelbar in die Hölle Versinkenden nach Luk. 16, 26 über ihr dauerndes Schicksal in Gewißheit sind. Ferner wird mit allem Grunde angenommen, daß die Tröstungen des heiligen Geistes und der Engel, welche nach den Worten der Schrift selbst von den in die irdische Leiblichkeit versenkten Menschenseelen vernommen werden, gewiß auch den durch ihre Trennung vom Leibe in einen höheren geistigen Zustand erhobenen Menschenseelen nicht fehlen. Daß sie nicht im Stande des Verdienens seien, ist aus Joh. 9, 4; Pred. 9, 10; Gal. 6, 10; 2 Kor. 6, 2 mit Sicherheit zu erschließen. Aus der Heilsgewißheit, welche die Seelen im Fegefeuer haben, schließt Fisher weiter (gegen die prop. 39), daß sie nicht weiter sündigen wollen, wie sie denn auch durch ihre Scheidung von Fleisch und Welt den Versuchungen zur Sünde entrückt, und durch den Schutz der Engel gegen die Anfechtungen des Teufels geschützt sind.

§. 600.

An Fisher's Expositionen schließt sich Eck's Werk de Purgatorio vom J. 1523 an [1]), welcher gegen Luther die Existenz des Fegefeuers und die Heilsgewißheit der im Fegefeuer leidenden Seelen beweist, und Luther's Behauptungen über die Schreckensfurcht und den status merendi jener Seelen widerlegt. Für die Existenz des Fegefeuers sprechen die Stellen 1 Kor. 3, 12—15; Matth. 5, 26; 12, 32; 2 Makk. 12, 38 ff.; Psalm 65, 12. Die Beziehung des paulinischen Textes 1 Kor. 3, 12 ff. auf das Fegefeuer wird durch die Auslegungen des Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr., Alcuin bestätiget. Luther's Deutung des im V. 15 erwähnten Feuers auf den letzten Weltbrand, vor welchem demzufolge keine Seele in's Himmelreich gelangen könnte, widerspricht den Worten Christi an

---

[1]) De Purgatorio Libri quatuor contra Ludderum (vgl. Oben S. 55). Diese Schrift ist aus einer Reihe von Abhandlungen zusammengestellt, welche größtentheils schon a. 1521 ausgearbeitet waren, und in welchen Eck seine vorausgehende Polemik gegen Luther (vgl. Oben §§. 587. 591) weiter fortführt.

den Schächer Luk. 23, 43. Die Stelle Matth. 5, 26 wollen Luther und Melanchthon auf die ewige Verdammniß beziehen; donec solveris ultimum quadrantem soll, analog der Bedeutung des donec in Matth. 1, 25, so viel bedeuten, als ewig Schuldner bleiben. Eine Röthigung zu dieser Deutung des donec ist um so weniger vorhanden, als es an vielen Stellen der Schrift nach seinem gewöhnlichen Sinne gebraucht ist, von welchem ohne triftige Gründe nicht abgegangen werden darf. — Für die Heilsgewißheit der Seelen im Fegefeuer führt Eck Stellen aus Gerson und Franciscus Mayronis an, und belegt ihre Ausführungen durch Mich. 7, 7 ff. und durch das Gebet im Meßcanon für die Verstorbenen, qui dormiunt in somno pacis. Eck ergeht sich weitläufig über den Mißbrauch, welchen Luther mit gewissen Stellen der Psalmen treibt, um aus ihnen seine absonderlichen Anschauungen über die Leidenszustände des Fegefeuers zu beweisen; zu diesen mißbräuchlichen Willkürlichkeiten gehöre auch, wenn er aus Jes. 38, 10 ff. beweisen wolle, daß Ezechias hier auf Erden die Peinen des Infernus ausgestanden habe. Daß Luther mit Umgehung so vieler anerkannter Lehrauctoritäten der kirchlichen Wissenschaft auf Tauler sich beruft[1]), welcher waldensischen und beghardischen Irrthümern huldigte, und hypermystische Träumer von der Pflicht des kirchlichen Gehorsams enthoben erachtete, ist charakteristisch genug, und reicht für sich allein hin, Luther's Gesinnung zu kennzeichnen[2]). Wir übergehen Eck's Polemik gegen die übrigen Puncte der Behauptungen Luther's über die Zustände der Seelen im Purgatorium, und erwähnen hier nur noch eine später (im J. 1530) gegen Luther's „Widerruf vom Fegefeuer" abgefaßte Entgegnung[3]), in welcher namentlich die katholische Auslegung der Stelle 2 Makk. 12, 38 ff. vertheidiget wird. Nebst anderen bereits genannten biblischen Beweisstellen will Eck auch verschiedene Psalmstellen gegen Luther's Anstreitungen als Zeugnisse für die kirchliche Lehre vom Fegefeuer aufrecht halten, wobei er

---

[1]) Vgl. Oben §. 589.

[2]) Vgl. Eck's Auslassungen über Tauler O. c., Lib. III, c. 13.

[3]) „Christenliche Erhaltung der Stellen der Geschrift für das Fegfewr wider Luther's Lästerbüchlein." Von Eck's Schüler Johann Mentzinger in's Lateinische übertragen, und der vorerwähnten größeren Schrift de purgatorio als Anhang beigegeben.

augenscheinlich die erbauliche Anwendung der Schriftstellen mit dem wissenschaftlichen Gebrauche derselben verwechselt, und in denselben Fehler verfällt, welchen er mit gerechtem Grunde an seinem Gegner oftmals rügte.

§. 601.

Berthold von Chiemsee erörtert die katholische Lehre vom Fegefeuer in drei Abschnitten [1]), in deren erstem er die Sachgemäßheit, im zweiten die Schriftgemäßheit, im dritten die Mittel erörtert, durch welche die Lebenden auf Erden zum Troste und Heile der im Fegefeuer leidenden Seelen wirken können. Die Sachgemäßheit des Glaubens an's Fegefeuer stützt sich auf die, auch in der Schrift bestimmtestens ausgesprochene Wahrheit, daß nichts Unreines in den Himmel eingehen könne, während diejenigen, die wenigstens von schwerer Schuld frei das Leben verlassen, nicht sofort in die Hölle verwiesen werden können. Also muß es einen mittleren Ort zwischen Himmel und Hölle geben, in welchem die im Stande der Gnade Verstorbenen vollkommen gereiniget werden. Wie die Seele lauter „aus Gottes Haus oder Idea ausgegangen", so soll sie auch „lauter wieder zu Gott heimkommen und mit Christus ganz vereiniget werden." Auch soll nichts ungebüßt bleiben; daher müssen die vielen kleinen Fehler und Gebrechen, deren sich auch gerechte Menschen oft und oft schuldig machen, gebüßt werden, wo nicht in diesem Leben, desto gewisser im zukünftigen. Vgl. Sprichw. 24, 16; Pred. 11, 14. Aber auch das Unterlassen des schuldigen Guten, das der Mensch zu Gottes Ehre und aus Liebe zu Gott hätte thun sollen, macht ihn zum Schuldner vor Gott; die schuldige Zahlung ist das Straf- und Reinigungsleiden im Fegefeuer. Nebstdem ist der Glaube an das Fegefeuer von einer großen Zahl heilsamer und nützlicher praktischer Folgen begleitet. Er eifert zu Werken frommer Liebe und Pietät gegen die Verstorbenen an, er rettet die über die Menge ihrer Fehler erbangenden Menschen vor der Verzweiflung an der Möglichkeit, in's Himmelreich zu gelangen, eifert aber durch die Mahnung an die großen und schweren Peinen des jenseitigen Reinigungsortes

---

[1]) Teutsche Theologey, Kapp. 81—83. — Hochstraten's Schrift über das Fegefeuer wurde Oben S. 46, Anm. 4 erwähnt.

zugleich auch zu größerer sittlicher Wachsamkeit und Strenge in der Erfüllung aller Gerechtigkeit an. Zudem gleicht sich in den verschieden abgestuften Zuständen des jenseitigen Reinigungsortes bereits auch die diesseitige Incongruenz in der Vertheilung der irdischen Lebensloose aus; der Gerechte findet im Reinigungsorte einen Ort der Erquickung, andere minder Würdige, die auf Erden glücklicher waren, als sie es verdienten, werden gebührend den verdienten Strafen und Reinigungsleiden unterworfen. Neben den von seinen Vorgängern erwähnten biblischen Beweisstellen hebt Berthold auch 1 Theff. 4, 13; Sir. 7, 37; 51, 6. 7; Psalm 65, 12; Matth. 3, 11 vgl. 3, 12 (die Feuertaufe im V. 11 = Fegefeuer, das unauslöschliche Feuer im V. 12 = Höllenstrafe) hervor.

Die Strafleiden der Seelen im Fegefeuer können durch die von den Lebenden auf Erden per modum suffragii ihnen zugewendeten Verdienste frommer Werke, so wie durch die Fürbitten der Heiligen gemildert und verkürzt werden. Diese Wirksamkeit der frommen Werke erklärt sich aus der in Christus bestehenden Gemeinschaft aller lebendigen Glieder der Kirche, welche das Diesseits und Jenseits umfaßt. Nach dem heiligen Papst Gregor d. Gr. gibt es vier Mittel, durch welche die Lebenden auf Erden den Leidenden im Fegefeuer zu Hilfe kommen können: Gebet, Fasten, Almosen, vor Allem aber durch das heilige Meßopfer. Übrigens sind diese vier Arten guter Werke nur concrete und typische Bezeichnungen aller möglichen Arten von guten Werken, welche sich sämmtlich auf die durch jene vier Werke bezeichneten Hauptarten zurückführen lassen. Das Einlösen von Ablaßbriefen ist eine besondere Form der Betheiligung an den Verdiensten jener guten Werke, welche durch Spendung der Ablaßgelder unterstützt werden sollen; demnach können auch die auf solche Art erlangten Verdienste per modum suffragii den Seelen im Fegefeuer zugewendet werden. Nur die lebendigen Glieder der Kirche können einander wechselseitig ihre Verdienste zuwenden; demgemäß muß derjenige, welcher den Seelen im Fegefeuer per modum suffragii zu Hilfe kommen will, im Stande der Gnade sein, auf daß seine Bitte Gott wohlgefällig sei und der Erhörung gewürdiget werde.

§. 602.

Die Ablässe werden den Seelen der Verstorbenen aus dem Verdienstschatze der Kirche zugewendet. Luther bestritt vom Anfange her die Existenz dieses Schatzes; demgemäß sucht Prierias denselben aus der Schrift und Tradition gegen Luther zu erweisen und Luther's Einwendungen zu entkräften[1]). Prierias geht davon aus, daß Christus nach der Lehre der Schrift nicht für sich, sondern für uns gelitten hat, um uns von den verdienten Strafen unserer Sünden zu erlösen. Dieses Genugthuungsverdienst erwarb er aber zunächst für die Erlösungsbedürftigen im Allgemeinen, welcher Erwerb von der Zuwendung desselben an jeden Einzelnen zu unterscheiden ist. Also besteht dieser Erwerb zunächst als ein Gesammtgut der Kirche, das seiner Verwerthung an die Einzelnen harrt, d. i. als ein Schatz. Dasselbe gilt mit Beziehung auf Kol. 1, 24 auch von den Leidensverdiensten der Heiligen. Die von Luther so verächtlich abgefertigte Gesetzesstelle des Papstes Clemens VI, welche die Realität des Verdienstschatzes declarirt[2]), ist von allen Gläubigen sub poena utriusque mortis als dogmatisch giltig anzuerkennen, wie jede andere päpstliche Declaration in Glaubenssachen. Luther meint, die Indulgenzen seien keine solutiones virtute clavium, wie sie doch laut den Worten Christi: Quodcunque solveris super terram etc. sein sollten, sondern einfache Translationen fremder Verdienste auf andere Personen. Aber ist die solutio der sonst zu erstehenden zeitlichen Strafe nicht eine wesentliche und nothwendige Folge der Translation? Eben so verfehlt ist der Vergleich des kirchlichen Verdienstschatzes mit einem müssig liegenden Capital; wird er nicht zu Gunsten der Gläubigen flüssig gemacht? Luther bestreitet speziell, daß es keine überschüssigen Verdienste der Heiligen gebe, weil kein Mensch in diesem Leben die Gebote Gottes vollkommen erfülle. Darauf ist zu erwidern, daß die vollkommen erfüllte Gerechtigkeit allerdings erst dem jenseitigen Leben angehört, ein treues und beharrliches Streben aber nach diesem Ziele mit Unterlassung alles dessen, was ihm widerstreitet, auch in diesem

---

[1]) De juridica et irrefragabili veritate III, c. 14.

[2]) Vgl. Oben S. 24.

Leben möglich ist und bei den Heiligen auch wirklich statt hatte. Nebstdem aber haben sie auch Solches geleistet, was durch kein Gebot der Gerechtigkeit zur Pflicht gemacht ist, wie z. B. freiwillige lebenslängliche Virginität, Verzichtleistung auf das Recht des eigenen Willens unter der Leitung eines geistlichen Oberen u. s. w. Ihre Leiden, Martyrien u. s. w. waren allerdings nicht mehr und nichts anderes, als ihnen auszustehen gebührte; aber sie hatten dieses Gott schuldige Dulden nicht als satisfactorische Strafe für ihre Sünden zu bestehen, daher das Verdienst desselben mit Recht als ein überschüssiges gelten kann. Luther's Einwand, daß unter Voraussetzung eines solchen Verdienstschatzes die Schlechtesten am Besten fahren würden, ist in jeder Beziehung verfehlt; die Ablässe sind nicht bloß für grobe Sünder vorhanden, sie sind den Guten noch förderlicher als den Sündern, weil sie ihnen ein baldigstes Gelangen zu Gott ermöglichen. Der jenseitige Seligkeitsgrad hängt nicht vom Ablasse, wie Luther der mißverstandenen Lehre der Kirche aufbürdet, sondern von dem Grade der Heiligkeit ab; der Ablaß bezieht sich einzig nur auf die Minderung oder völlige Hinwegnahme der zeitlichen Sündenstrafen, der dießseitigen oder jenseitigen.

Fisher von Rochester [1]) begründet die Lehre vom Verdienstschatze der Kirche, indem er zuerst die Schriftgemäßheit der ihr zu Grunde liegenden Idee von der Übertragung des selbsterrungenen Verdienstes zu zeigen sucht. Moses bot sich Gott als Sühne für die Sünde seines Volkes dar, das Gott durch Anbetung des goldenen Kalbes beleidiget hatte (2 Mos. 32, 31. 32); Gott nahm diese Bitte seines Dieners wohlgefällig auf, deren Folge war, daß, wie Rabbi Samuel bemerkt, dem Volke Israel bei jedem Unglücksstreiche, von welchem es betroffen wurde, etwas von seiner Strafe für jene abgöttische Sünde erlassen wurde. In 3 Mos. 6, 7 verkündet Moses dem Volke, daß Gott Jenen, für deren Sünden der Priester ein Opfer darbringt, gnädig sein wolle d. h. etwas von der verdienten Strafe nachlassen wolle. In 4 Mos. 16 versöhnt Aaron Gottes Zorn durch ein Rauchopfer, und die von Gott gesendete Plage wich vom Volke Israel. In allen diesen Fällen ist zu bemerken, daß der Fürbitter dadurch, daß er für Anderes einstand, des eigenen Verdienstes nicht verlustig gieng. So gieng auch Stephanus, der durch sein Gebet

---

[1]) Confutatio, art. 17.

für seine Feinde in der Stunde des Martyrtodes dem damals noch unbekehrten Saulus so große Gnaden erwirkte, hiedurch des eigenen und persönlichen Verdienstes seines Martyrthums nicht verlustig. So kasteite sich auch der Apostel Andreas für einen alten Priester, der seine Tage in Unzucht verlebt hatte, so lange, bis er die Gewißheit erlangte, daß Gott jenem Verirrten seine Sünden vergeben. Das Gesagte bezeugt die Möglichkeit von Genugthuungsleistungen, durch welche die Sündenstrafen Anderer getilgt werden. Daß nun wirklich ein solcher Verdienstschatz heiliger Leiden bestehe und bestehen müsse, läßt sich abermals aus der Schrift zeigen. Die Schrift nennt uns Jeremias, Johannes den Täufer, und Christum den Herrn selber, die, weil von Sünden rein, in ihren zeitlichen Leiden unmöglich die Strafen ihrer eigenen Sünden büßen konnten. Sollten sie, wie ferner ein Paulus und so viele andere heilige Menschen, umsonst gelitten haben, ohne daß weder sie noch andere davon einen Gewinn geerntet hätten? Dieß wäre mit der Weisheit und Güte Gottes nicht vereinbar, welche alles Schlimme zum Besten wendet. Da nun aber diese heiligen Menschen die Frucht ihrer Genugthuungsleistung keinen bestimmten Personen zugewendet haben, so bildet dieselbe ein Gemeingut der Gesammtkirche; und dieß ist eben jener Verdienstschatz der Kirche, aus welchem der Papst die Ablässe spendet.

§. 603.

Steht aber dem Papste die Macht zu, aus dem Verdienstschatze der Kirche nach seinem Ermessen auszutheilen? Daß sie ihm zusteht — bemerkt Prierias — ist kirchliche Glaubenslehre, wie schon oben angeführt wurde. Es ist nur noch beizufügen, daß diese Austheilungen Acte der päpstlichen Jurisdiction sind, wie sich aus verschiedenen Gesetzesstellen des kanonischen Rechtes zeigen läßt. Und wenn auch der Papst über die Seelen im Fegefeuer keine coactive und ligative Macht hat, fährt Prierias weiter, so hat er doch eine solutive Macht über sie, wie abermals aus dem corpus juris und aus dem Concil von Constanz zu erweisen ist. Letzteres führt Äußerungen Augustin's und anderer africanischer Bischöfe als Beweis für das Vorhandensein einer solchen Macht in der zeitlichen Erdenkirche an; nebstdem auch ein Zeugniß aus den Dialogen Gregor's d. Gr.,

welcher erzählt, daß der heilige Benedict zwei Seelen, die im Fegefeuer waren, von der Strafe der Excommunication losgesprochen habe. Luther wendet ein, wenn dem Papste eine solche solutive Macht zukomme, so müsse man ihn grausam schelten, daß er nicht sofort das ganze Fegefeuer ausleert! Luther übersieht, daß der Papst in Anwendung seiner solutiven Macht an die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit gebunden ist, welche will, daß die Ertheilung des Ablasses an gewisse Bedingungen geknüpft werde, welche geleistet werden müssen, auf daß die Wirkung des Ablasses eintrete. Es müssen sich also viele Gläubige finden, welche die zur Gewinnung des Ablasses nöthigen frommen Werke üben, und nur auf Grund solcher Werke können den leidenden Seelen im Fegefeuer jene Tröstungen zufließen, welche durch die Austheilung der Ablässe beabsichtiget sind. Roh und frivol ist die Bemerkung Luther's, der Papst fordere, daß sich die Gläubigen jenen Seelen zu Liebe von den Türken zusammenhauen oder in die Gefangenschaft sollen fortschleppen lassen. Der Zweck solcher Ablässe ist, die Christenheit gegen die Türkennoth zu schützen; die mit diesem christlichen Werke verbundenen Beschwerden und Leiden sollen mit der Intention, sie zum Troste der leidenden Seelen im Fegefeuer zu dulden, getragen werden. Eben so verfehlt ist die Berufung Luther's auf Matth. 16, 19, um aus den Worten: Quodcunque solveris super t e r r a m etc., zu beweisen, daß die Lösemacht des Papstes sich nicht auf das Fegefeuer erstrecke. Super t e r r a m drückt nicht den Wirkungsbereich des Papstes, sondern seine Eigenschaft als sichtbares Haupt der Erdenkirche aus; denn, sollte terra den Wirkungsbereich des Papstes ausdrücken, so müßte auch das nachfolgende solutem erit in c o e l i s einen Wirkungsbereich, in welchem etwas zu lösen ist, bezeichnen, während doch im Himmel nichts zu lösen ist.

Fisher zweifelt nicht[1]), daß Diejenigen, welche als lebendige Glieder des Leibes Christi sich den Leiden Christi und der Heiligen conformiren, an dem Verdienstschatze ihrer Genugthuungswerke participiren; aber man könne nicht annehmen, daß das christliche Tragen der kleinen und geringen Leiden dieses Lebens schon ein hinreichender Ersatz für die zeitliche Sündenstrafe sei. Denn dann würde ja das Fegefeuer als überflüssig wegfallen. Die Worte Christi

---

[1]) Confut., art. 17.

Matth. 26, 28 drücken bloß eine allgemeine Widmung des Leidensverdienstes Christi für die Menschheit aus; darum ertheilte er nebstdem seinen Aposteln noch die Macht der an die Einzelnen zu spendenden Sündenvergebung, darum verlieh er ihnen und dem Petrus im Besonderen noch die Macht zu binden und zu lösen. Daraus, daß dem Petrus neben den übrigen Aposteln im Besonderen eine Macht zu binden und lösen anvertraut wurde, ist zu entnehmen, daß die Application der Verdienstschätze der Kirche an die einzelnen Gläubigen vorzugsweise dem Papste als Nachfolger Petri zusteht. Demzufolge erklärte sich auch die vierte lateranensische Synode (1215) gegen die mißbräuchliche Praxis, die in der Kirche eingerissen hatte, und beschränkte die Befugnisse der Bischöfe in Spendung der Ablässe, während sie den Äbten das Recht hiezu vollständig absprach, und dem Papste die Vollgewalt in der Spendung der Ablässe zuerkannte.

§. 604.

Die Bekämpfung des Ablasses hängt bei Luther zusammen mit seiner Anstreitung der sacramentalen Genugthuung als integrirenden Theiles des kirchlichen Bußsacramentes. Er wollte, ehe er noch förmlich mit der Kirche brach, nur zwei Theile des Bußsacramentes gelten lassen, die Reue und die Beicht. Fisher [1]) erwidert hierauf, daß unter gewissen Umständen wol schon der bittere Reueschmerz für sich allein zur Erlangung der göttlichen Vergebung hinreichen möge, daß aber der sichere Weg dazu der Empfang des Bußsacramentes sei, welches nebst Reue und Beicht die Genugthuung als unerläßlichen Bestandtheil fordere, indem nach der sacramentalen Lossprechung in der Regel immerhin Reste der erlassenen Sünde im Menschen zurückbleiben, welche durch gewisse Bußwerke gesühnt und getilgt werden müssen. Vgl. Offenb. 18, 7; 5 Mos. 25, 2. Die Schrift fordert auf, würdige Früchte der Buße zu bringen (Matth. 3, 8); diese Früchte sind aber nach der Auslegung der heiligen Väter (Augustinus, Chrysostomus u. s. w.) keine anderen, als die herben Genugthuungsleiden. Worin diese bestehen, ist in Röm. 6, 19 gesagt; es sind solche Werke, durch welche die Sünden, welchen man früher huldigte, gezüchtiget und völlig ausgerottet werden sollen.

---

[1]) Confut. art. 5.

Die Buße soll nicht geringer sein als die Sünde; je mehr und öfter man Gott beleidiget hat, desto mehr muß auch als Genugthuung für das begangene Böse geleistet werden. Luther fragt, wo denn irgend in der Schrift geschrieben stehe, daß man für irgend eine Todsünde sieben Jahre Buße thun müsse, und daß Christus und die Apostel für bestimmte Sünden bestimmte Strafen festgestellt hätten? Es möge als Antwort genügen, daß die vom göttlichen Geiste geleitete Kirche ihre Bußdisciplin im Geiste der Schrift festgestellt habe; Hieronymus bezeugt das Alter der kirchlichen Bußdisciplin, und zeigt, wie sie sich aus der kirchlichen Praxis der ältesten Zeiten wie von selbst herausgebildet habe.

Eck[1]) führt für die Nothwendigkeit der sacramentalen Genugthuung nebst anderen Aussprüchen der Schrift 2 Sam. 24, 13 als biblische Beweisstelle an, und fügt Zeugnisse aus Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr. bei. Er weist aus einem ältesten Kirchengebete die dogmatische Geltung der drei integrirenden Theile des Bußsacramentes nach, und erhärtet dieselben durch anthropologische Congruenzgründe als die zur erschöpfenden und vollständigen Umkehr und Wiedergutmachung des begangenen Bösen nothwendigen Acte des reumüthigen Sünders[2]). Luther's Satz: „Nimmer thun, die höchste Bueß" [3]) hebt mit der Satisfaction das ganze evangelische Bußwerk auf; die Schrift dringt doch allenthalben darauf, daß man nicht nur das sündige Leben ändern, sondern auch die begangenen Sünden bereuen und die Reue durch Thaten bethätigen soll. Die Weisungen des Bußpredigers und Täufers Johannes an die Soldaten, Zöllner und andere Leute aus dem Volke beziehen sich nicht, wie Luther meint, auf das Bekehrungswerk, sondern sind einfach nur Lebensregeln; daher sich aus denselben keine Folgerungen über das Wesen der Buße ziehen lassen, am allerwenigsten jene, welche Luther daraus zieht. Ähnliches ist bezüglich mehrerer anderer Stellen der Schrift zu sagen, welche Luther entweder ungehörig herbeizieht, oder unrichtig auslegt und gewaltsam verdreht.

---

[1]) De poenitentia et ejus partibus. Lib. III, c. 1 ff.

[2]) Vgl. auch die hierauf bezüglichen Stellen aus Augustinus, Chrysostomus, Gregor d. Gr. O. c., III, 3.

[3]) Vgl. hierüber auch Fisher Confut., art. 7.

§. 605.

Luther war, durch seine Ansicht vom alleinseligmachenden Glauben beeinflußt, bald dahin gekommen, nicht bloß die sacramentale Satisfaction, sondern das ganze katholische Bußsacrament zu verwerfen, die Beicht als eine menschliche Institution zu erklären, und die heilswirkende Kraft der Contrition zu läugnen. Der vermeintliche Bußschmerz, welcher wegen der Schändlichkeit und wegen der ewigen Folgen der Sünde empfunden werden soll, mache den Sünder zum Heuchler und mehre seine Sündenschuld. Da er sich hiefür auf Cassian's Zustimmung beruft, so führt ihm Fisher[1]) eine Reihe von Aussprüchen Cassian's vor, in welchen eben die Nothwendigkeit dieses Bußschmerzes gelehrt, und die heilsame Wirkung der Furcht vor Gottes Gerechtigkeit ausdrücklich betont wird. Luther meint, der Bußschmerz sei Heuchelei, wenn er nicht aus der Liebe zu Gott hervorgehe. An dieser Entgegnung ist ein geflissentliches Mißverstehen der Lehre der Scholastiker zu rügen, welche bestimmtest hervorheben, daß die Liebe eine wesentliche Form der Bußgesinnung sei. Man kann aber nicht verlangen, daß der Sünder bei seiner ersten Umkehr von bösen und lasterhaften Wegen sofort auch schon durch die reinste Gottesliebe bewegt werde, oder daß der Gedanke an die traurigen und furchtbaren Folgen der Sünde ohne Eindruck auf seine Seele bleiben solle. Die Behauptung, daß Alles, was nicht aus der Charitas hervorgehe, nichtig und falsch sei, ist völlig verfehlt. Sind die Prophezeiungen des Kaiphas und Barlaam keine wahren Prophetien gewesen? Sind die Erkenntnisse geheimnißvoller Dinge nicht auch dann richtige Erkenntnisse, wenn dem Erkennenden die Liebe fehlt? Ist die Erkenntniß natürlicher Dinge, die den Heiden nicht fehlte, keine wahre Erkenntniß gewesen? Luther sagt, was nicht ex corde komme, sei ohne Werth für das ewige Leben. Aber gibt es nicht Solches, was, obwol es nicht ex toto corde ist, doch wirklich ex corde ist? Behauptet nicht eben Luther selber, daß eine vollkommene Gerechtigkeit und Liebe dem Menschen auf Erden nicht möglich sei?

Wir übergehen die weitere Fortführung dieses Thema, durch

---

[1]) Confut., art. 6.

welche Fisher auf die Widerlegung der sola fides Luther's hingelenkt wird, und wollen vernehmen, was Eck auf Luther's Behauptungen über die Contritio bemerkt [1]). Auch Eck wirft Luther vor, den Unterschied zwischen Contritio und Attritio geflissentlich zu verkennen, und für eine spitzfindige Träumerei der Scotisten zu erklären; er rügt namentlich die Behauptung, der Beichtpriester dürfe den Pönitenten nicht fragen, ob er zerknirscht sei, und der Pönitent hätte im Falle einer solchen Frage einzig zu antworten, er wisse es nicht, während doch der Pönitent um seine momentane Willensdisposition eben so wissen muß, wie um seinen Glauben, auf dessen Vorhandensein Luther alleinzig das Gewicht legt. Und wie könnte der Priester einen Pönitenten, der nicht weiß, ob er aufrichtige Reue habe, somit auch nicht weiß, ob es ihm mit dem Willen, sich zu bessern, aufrichtig Ernst sei, der Lossprechung würdig erachten? In seiner Antwort an Prierias, die er auch verdeutscht dem Volke bekannt gab, warnt Luther die Beichtenden, zu glauben, daß sie wegen ihrer Zerknirschung absolvirt würden; einzig und ausschließlich in Kraft ihres Glaubens an die Worte Christi: Quodcunque solveris etc. erlangten sie die Gnade der Verzeihung, wie sie immer innerlich disponirt sein mögen! [2])

Ausführlich ergeht sich Eck gegen Luther's Verwerfung der sacramentalen Contritio im ersten Theile seines Werkes de Poenitentia, welchen er als ein für sich bestehendes Werk dem Papste Clemens VII überreichte. Er weist Luther's Behauptung zurück, als ob die Katholiken durch Betonung der Nothwendigkeit der Contritio der Macht und Bedeutung des Glaubens Eintrag thun wollten; er weist die Contritio als nothwendigen Anfang der Buße aus Zeugnissen der Schrift und der Väter nach, namentlich aus der Parabel vom verlornen Sohne und aus der Bußpredigt des Täufers. Die Zerknirschung ist ihm als Übergang vom Stande der Sünde in jenen der Gerechtigkeit ein mittlerer Zustand, und mit den drei Zuständen: Peccator, Poenitens, Justus gehen parallel: Inimicus Dei, Servus Dei, Amicus Dei. Daraus geht zugleich hervor, daß der Reueschmerz die Charitas zum Ziele hat und in ihr sich vollendet. Hiernach erhellt der Widersinn der Behauptung Luther's, vor der (voll-

[1]) Poen. III, c. 6 ff.

[2]) Vgl. auch Fisher Confut., art. 10.

kommenen) Liebe sei die Reue unmöglich. Die von Luther herbeigezogenen Stellen über das Gesetz, welches den Zorn Gottes wirke, die Sündhaftigkeit des Menschen enthülle u. s. w., drücken nur die Insufficienz der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit aus. Die Furcht des Herrn wird in der Schrift als der Anfang aller Weisheit bezeichnet; möge Luther, welcher sagt, daß Christus die Menschen niemals durch erschütternde Furcht zur Sinnesänderung angetrieben, sich an die Bekehrung Pauli erinnern. Paulus mahnt den Timotheus: Peccantes corripe, ut et ceteri habeant timorem. Die vielen Stellen des A. T., in welchen Gott durch Androhung seiner strengen Gerichte die Menschen zur Sinnesänderung und Umkehr auffordert, drücken doch gewiß auch den Geist der heiligen Schrift aus. Aus Hauptstellen aber macht Eck Job 10, 20; Jesai. 14, 11; 26, 18; Mich. 7, 16; Matth. 3, 7; 10, 28 geltend. Wie die Lehre der Schrift von den heiligen Vätern verstanden worden, belegt Eck durch eine Reihe von Stellen aus Ambrosius, Chrysostomus, Origenes, Hieronymus, Gregor d. Gr., Nicephorus, Bernardus u. s. w., namentlich aber aus Augustinus, auf dessen vermeintliche Zustimmung zu ihren Meinungen Luther und Staupiz so großes Gewicht zu legen lieben, ohne die völlige Unvereinbarkeit ihrer Erfindungen mit den Gedanken und Anschauungen jenes großen Kirchenlehrers auch nur von Ferne zu ahnen. Die Furcht, durch welche die Herzen der Sünder erschüttert werden, soll dieselben antreiben, in sich zu gehen, und ihr Gewissen eifrig zu erforschen, auf daß sie ihren Zustand auch erkennen. Darum sagt der Psalmist: Quoniam iniquitatem meam cognosco, et peccatum contra me — oder nach einer anderen Leseart coram me — est semper. Darnach möge man Luther's Behauptung beurtheilen, daß die Gewissenserforschung eine von den Scholastikern erfundene Quälerei der Pönitenten sei, die zum Zwecke einer mühsamen und unnützen Fertigkeit im Ablegen von Beichtbekenntnissen ausgesonnen worden sei.

§. 606.

Luther hatte — bemerkt Eck weiter[1]) — bei seinen ersten Angriffen auf das Bußsacrament wenigstens noch die Beicht als wesent=

---

[1]) Poen. III, c. 7 ff.

lichen Theil der Buße anerkannt; im J. 1521 war er aber schon so weit gekommen, daß er in einem über diesen Gegenstand veröffentlichten Büchlein Beicht und Absolution für überflüssig erklärte, und somit von den drei integrirenden Bestandtheilen des Bußsacramentes keinen einzigen mehr bestehen ließ. Übrigens beeinträchtigte er auch bereits früher das Beichtinstitut wesentlich durch Sätze, die unverholen ausdrückten, daß er die Beicht nur für offenkundige Sünden für nöthig zu halten geneigt sei. Erasmus von Rotterdam nahm Luther in einem Briefe an den Erzbischof Albert von Mainz [1]) in Schutz gegen die Anschuldigungen eines Carmeliten, die Erasmus als Eingebungen eines blinden Eifers erklärte. Daß aber der Carmelit nicht Unrecht hatte, ergibt sich aus einer Schrift, welche Luther lange vor der päpstlichen Verurtheilung seiner Irrthümer verfaßte. In dieser Schrift spricht Luther unumwunden aus, daß er die Nothwendigkeit verborgene Sünden zu beichten sehr bezweifle, und die Verpflichtung hiezu für eine Satzung hierarchischer Herrsucht oder Neugierde oder Geldsucht zu halten geneigt sei [2]). Indeß auch angenommen, daß man nach der milden Auslegung des Erasmus unter offenbaren Sünden, die allein Object der Beicht sein sollen, unzweifelhafte Sünden zu verstehen habe, so hätte Luther doch immer noch etwas Falsches behauptet, da man auch zweifelhafte Sünden zu beichten schuldig ist. Erasmus selber — bemerkt Eck an einem späteren Orte [3]) — hat sich von Luther's häretischen Irrthümern über die Beicht frei gehalten, und anerkennt die Verpflichtung, so zu beichten, wie es die Kirche vorschreibt. Er widerspricht auch seinem Gegner Lee nicht, der die Beicht als eine Institution juris divini erklärt; aber er glaubt bezweifeln zu dürfen, ob die Ohrenbeicht in den ältesten Jahrhunderten in Übung gewesen und von Christus selber eingesetzt worden sei. Das Letztere haben auch einige Scholastiker: Alexander Halesius, Bonaventura, Richard von St. Victor für eine unnöthige Annahme erklärt, und selbst unter den Vätern fehlte es nicht an solchen, welche die Einsetzung der

[1]) Ep. 475, in Opp. (ed. Lugdun., 1709) III, p. 514.

[2]) Auch in die päpstliche Verdammungsbulle waren zwei Sätze (prop. 8 et 9) aufgenommen, in welchen die Verpflichtung, alle schweren Sünden, und namentlich die geheimen, zu beichten, in Abrede gestellt wird.

[3]) Poen. IV, 24 ff.

Sacramente der Kirche zuwiesen, wie Cyprian und Augustin. Die patristischen Zeugnisse indeß, durch welche Erasmus seine Meinung von der erst später erfolgenden Einführung der Ohrenbeicht stützen zu können glaubt, lassen sich unschwer widerlegen. Eck geht mehrere von Erasmus beigebrachte Stellen aus Origenes, Ambrosius, Chrysostomus durch, um zu zeigen, daß aus ihnen sich nicht ergebe, was Erasmus aus ihnen folgert; auch die aus der Historia tripartita entlehnte Erzählung über den Vorgang unter dem Patriarchen Nectarius in Constantinopel unterzieht Eck der Besprechung, um aus dem Wortlaute der Erzählung zu zeigen, daß neben der dort erwähnten öffentlichen Selbstanklage auch die geheime schon in Übung gewesen sein müsse. Die betreffende Erzählung sei nur dadurch schwierig und geeignet, Mißverständnisse wach zu rufen, weil sie nicht auf das Geschickteste aus den Angaben und Worten dreier Kirchengeschichtschreiber zusammengefügt worden sei. Auf das Decretum Gratiani kann sich niemand berufen wollen, der den Context der bezüglichen Stelle, die von der Beicht handelt, aufmerksam betrachtet. Was Gratian dahingestellt sein läßt, ist nicht, ob man beichten solle oder nicht, sondern ob die Zerknirschung des Herzens oder die nachfolgende Beicht die eigentliche Ursache der durch die Beicht zu erlangenden Sündenvergebung sei.

Eck folgte, wie er im Eingange des vierten Buches seines Werkes de Poenitentia selber sagt, den Äußerungen Luther's über die Beicht durch alle Stadien seiner successiven Losreißung von der Kirche. Anfangs galten Luther's Angriffe der göttlichen Einsetzung der Ohrenbeicht, die er für eine Satzung des Papstes Innocenz III hielt. Da diese ketzerische Lehre Luther's durch zwei Anhänger Luther's in der brandenburger Diöcese unter das Volk gebracht wurde, so ließ der Bischof von Brandenburg, der nach dem Schlusse der leipziger Disputation vom wormser Reichstag her in Leipzig ankam, den daselbst noch weilenden Eck zu sich rufen, und forderte ihm ein motivirtes Urtheil über Luther's Behauptungen ab. Luther bekam dasselbe in seine Hände, und fiel mit leidenschaftlichem Eifer über Eck her. Eck's Antwort auf Luther's damalige Äußerungen ist seinem Werke de Poenitentia als zweites Buch eingeschaltet. Luther ließ seinen Erklärungen über den menschlichen Ursprung der Ohrenbeicht ein Büchlein de confitendi ratione nachfolgen, dessen Inhalt, wie zuvor erwähnt wurde, Erasmus in Schutz

zu nehmen suchte. In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft wiederholte er seine früheren Äußerungen über die Beicht, und fügte denselben neue Absonderlichkeiten bei; so behauptete er, daß man jedermann beichten könne, daß man die näheren Umstände der Sünde anzugeben nicht schuldig sei u. s. w. Die Ungeheuerlichkeiten dieser Brandschrift sind nach Eck's Dafürhalten in dem Buche des König's Heinrich VIII so treffend und schlagend beleuchtet, daß es ihm völlig unstatthaft dünkt, noch etwas weiteres über dieselben zu bemerken. Dafür will er die seither erschienene deutsche Schrift Luther's über die geheime Beicht einer näheren Beleuchtung unterziehen, welche als viertes Buch in sein Werk de Poenitentia aufgenommen ist, und sich vielfach mit dem Inhalte des zweiten Buches berührt, nur daß dieses letztere auch noch eine ziemlich umständliche Schilderung des Bußwesens der altchristlichen Kirche enthält [1]), um durch nähere Angaben über dasselbe die von der altchristlichen Kirchenpraxis herübergenommenen Einwendungen der Gegner zu entkräften. So rügt er die von Melanchthon in dessen locis theologicis ausgesprochene Behauptung, daß erst durch das nicänische Concil Bußcanonen aufgestellt worden wären, während es doch solche schon zu Cyprian's und Tertullian's Zeiten gegeben habe. Gegen Luther erhebt Eck die Beschwerde, daß er, von den Traditionsbeweisen völlig absehend, auch die unzweifelhaften Schriftbeweise für die Nothwendigkeit und göttliche Einsetzung der Beicht absichtlich verkenne, und nebenbei sich die unnöthige Mühe gebe, von solchen Stellen, die von den kirchlichen Theologen gar nicht als Beweise angeführt werden, zu zeigen, daß sich aus ihnen für die Nothwendigkeit der Beicht nicht argumentiren lasse. Die Hauptbeweisstelle ist ihm natürlich Joh. 20, 23, und nebenbei auch Jak. 5, 16; er erhebt gegen Luther schwere Vorwürfe, daß derselbe, sonst aller Scholastik feind, es nicht verschmäht habe, rücksichtlich letzterer Stelle sich auf Duns zu berufen, um zu erhärten, daß sie sich nicht auf die sacramentale Beicht, sondern auf die wechselseitige Erbauung der Christen durch demüthige Anerkenntniß ihrer Fehler und Gebrechen beziehe. Luther entrüstet sich darüber, wie man, ohne eine einzige klare und überzeugende Stelle aus der Schrift anführen zu können, den Christen ein so schweres und unerträgliches Joch, wie

[1]) De Poen. II, c. 2—8.

die Ohrenbeicht sei, habe aufbürden können; während ihm doch gerade die willige Übernahme und allgemeine Ertragung einer von Luther als unerträglich geschilderten Last ein Beweis für die göttliche Anordnung der Beicht hätte sein sollen. Er verdreht und mißversteht absichtlich die so einfache und natürliche Schlußfolgerung, aus welcher sich, vorausgesetzt, daß Christus die Macht der Sündenvergebung an Menschen übertragen habe, für diejenigen, welche die Sündenvergebung erlangen wollen, die Nothwendigkeit ergibt, ihre Sünden auch zu bekennen, weil die mit der Macht der Sündenvergebung Betrauten doch auch wissen müssen, was sie zu vergeben haben, und wie der Seelenzustand des die Vergebung Verlangenden beschaffen sei. Vergeblich bemüht sich Luther, die Ächtheit der gegen ihn zeugenden Schrift Augustin's de vera et falsa poenitentia zu bestreiten. Eben so unerleuchtet handelt er, wenn er die typische Vorbildung der christlichen Sacramente im Alten Testamente läugnet, und demnach auch in dem Auftrage Christi an die geheilten Aussätzigen, daß sie sich ihren Priestern zeigen sollen, keine Vorbildung der christlichen Beichtinstitution anerkennen will. Hinterher gesteht er selber wieder, daß es um die Beicht eine schöne Sache sei, gerade so wie um die Virginität; aber sie sei gleich dieser bloß Sache des Rathes, und kein Papst dürfe sich herausnehmen sie anzubefehlen. Wie reimt sich diese Ansicht Luther's mit seiner früher einmal ausgesprochenen Behauptung, daß es nur einen evangelischen Rath, nämlich eben nur jenen der Virginität gebe? Seine Versicherung, daß heilige Christen vor dem vierten lateranensischen Concil nie gebeichtet hätten, ist eine unverschämte Lüge. Endlich behauptet er auch noch, jedem Christen sei die clavis regni coelorum verliehen, und jeder Laie könne absolviren; man solle daher Laien aufsuchen, und dürfe sich nicht einmal an Priester wenden. Eck beleuchtet diese Behauptung näher in seiner Polemik gegen Ökolampadius, auf welche wir weiter unten zurückkommen werden [1]); hier sei nur noch auf Eck's gelegentliche Bemerkungen über die Schrift eines gewissen Urban Rieger, eines ehemaligen Schülers Eck's hingedeutet [2]), der nach der Hand ein Anhänger Luther's geworden war und sich, wie in anderen Stücken, so auch in der Beichtfrage z

---

[1]) Vgl. auch Fisher Confut., art. 13.

[2]) Poen. IV, 24.

dessen Apologeten aufgeworfen hatte. Rieger meint, Luther wolle die Beicht nicht für überflüssig erklären, sondern das ächtchristliche Verständniß derselben herstellen; die Scotisten hätten gelehrt, daß der Mensch durch eigene Kraft sich bekehre, und die Scholastiker hätten insgesammt statt der Verdienste Christi die Genugthuungswerke der Pönitenten für den Wirkungsgrund der göttlichen Vergebungsgnade erklärt u. s. w. Ob nicht Viele, welche dem Reformator zufielen, durch eine ähnliche rohe Unkenntniß der kirchlichen Theologie zum Abfall von der Kirche bestimmt worden sein mögen?

§. 607.

Aus Luther's Ansichten von der Beicht und Sündenvergebung läßt sich bereits entnehmen, wie er über Priesterthum und Sacramente der Kirche, und über den gesammten kirchlichen Gottesdienst dachte. Wenn der Glaube allein und vollkommen rechtfertiget, und jeder Getaufte das Sacrament spenden kann, so sind die Weihe- und Opferhandlungen des kirchlichen Priesterthums vollkommen überflüssig. Demnach sehen wir auch (vgl. Oben §. 594), wie Luther, nachdem er einmal mit der Kirche förmlich gebrochen, mit allem katholischen Wesen rasch aufräumt, und der Reihe nach Messe, Opfer, Priesterthum zusammt den Sacramenten der Kirche, so weit sie ihm nicht in der Schrift begründet dünken, bekämpft und beseitiget. So ist ihm natürlich vor allem auch das Sacrament der Sacramente, das katholische Altarssacrament anstößig; und obschon er die göttliche Einsetzung desselben nicht läugnen will, so verwirft er doch die katholische Anschauung von demselben als transsubstanzirten Weine und Brote, Brot und Wein sind ihm auch nach der Consecration noch substanziell vorhanden. Auch soll sich die von ihm gelehrte Impanation nicht in Kraft der Worte des Consecranten, sondern in Kraft des Glaubens der Kirche vollziehen. Bereits König Heinrich VIII hatte das Transsubstantiationsdogma gegen Luther verhältnißmäßig ausführlich vertheidiget, und Thomas Morus [1]) die Schwäche der Entgegnungen Luther's aufgedeckt. Der König führte eine Reihe patristischer Zeugnisse an; Luther mäckelte nur an einer Stelle aus Ambrosius, ohne läugnen zu können, daß

[1]) Responsio ad Lutherum II, c. 11 ff.

Ambrosius die Wesensverwandlung wirklich lehre. Er wußte nichts anders zu erwidern, als daß die Ansicht des Ambrosius über das Mysterium für die Christenheit nicht maaßgebend sein könne, und daß die thomistisch=scholastische Lehre von einer Transsubstantiation einen Widersinn in sich schließe, da sie den Gläubigen zumuthe, die zurückbleibenden Accidenzen der natürlichen Abendmalselemente für ein pures Nichts zu halten. Wann ist je — fragt Morus — von der kirchlichen Theologie diese Zumuthung gestellt worden? So gewiß niemals, als sie von jeher die Realität der Substanzen von der Realität der ihnen inhärirenden Accidenzen unterschieden hat! Die Berufung auf die Einsetzungsworte: Hoc est corpus meum etc., will Luther nicht gelten lassen, weil die Transsubstantiationstheorie den Gläubigen zumuthe, Hoc für das Prädicat zu nehmen, während es doch das Subject des Satzes sei. Auch diese Bemerkung ist verfehlt; auch die Transsubstantiationsgläubigen sehen hoc als das Subject des Satzes an, als jenes Subject, welches vor der Consecration natürliches Brot ist, in Kraft der Consecration aber seinem inneren Wesen nach in den Leib Christi verwandelt wird, während die Accidenzen der Brotsubstanz zurückbleiben.

Die Bestreitung der Transsubstantiation hängt bei Luther mit Angriffen auf den Opfercharakter der Eucharistie und auf die gesammte katholische Meßliturgie zusammen, welcher er die einfache, urchristliche Abendmalsfeier substituiren wollte; es stehe nirgends in der Schrift geschrieben, daß Christus die Abendmalsfeier als einen Opferdienst eingesetzt habe. Dawider ergriff neben dem englischen König und seinem Apologeten unter Anderen der Minorit Schatzgeier einer der frühesten das Wort[1]): Christus habe das Abendmal als eine Gedächtnißfeier seines Leidens und Todes eingesetzt, welches Leiden und Sterben laut der alttestamentlichen Prophetie (Jesai., c. 53) ein Opferleiden gewesen. Zugleich sei beim Propheten Malachias ein neues Opfer geweissagt, welches an die Stelle des jüdischen treten, und aller Orten vom Aufgange bis zum Niedergange dargebracht werden soll; was sollte dieß für ein Opfer sein, wenn nicht jene von Christus zum Gedächtniß seines Opferleidens eingesetzte heilige Feier? Zu beachten ist, daß Christus nicht bei Darreichung des Brotes, sondern bei der des Kelches das Abendmal als

[1]) Scrutinium ss. scripturae (vgl. Oben S. 48), Conatus sextus.

Denkmal eines neuen Bundes bezeichnet: Hic est sanguis meus novi testamenti (Matth. 26, 28) — mit dem ausdrücklichen Zusatze, daß dieses Blut Opferblut sei: Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Daß die Apostel die Abendmalsfeier als Opferfeier auffaßten, geht aus der Legende des heiligen Andreas hervor, welcher zum Proconsul von Achaja sagte, daß er täglich dem allmächtigen Gotte das unbefleckte Lamm aufopfere. Das Opfer ist überhaupt im Wesen der Religion begründet; der christlichen Gemeinde ziemt es, so gewiß die christliche Religiösität die wahre und vollkommene Religiösität ist, auch das vollkommenste Opfer zu haben, welches Gott wahrhaft wohlgefällig ist. Diese oblatio munda ohne Fehl und Tadel ist einzig Christus selbst (vgl. Jesai. 64, 6); mithin ist die von ihm eingesetzte christliche Gedächtnißfeier, in welcher sein Opfer und in diesem er selbst Gott dem Vater dargebracht wird, der dem Wesen der christlichen Gottesverehrung gemäße Opferdienst. Schatzgeier bespricht in einer nachfolgenden Schrift[1]) die Beziehung der Stelle Mal. 1, 11 auf das Opfer des Neuen Bundes noch einläßlicher, und hebt zugleich alle jene Momente hervor, welche es angemessen erscheinen lassen, daß die Eucharistie nebstdem, daß sie Sacrament ist, auch Opfer sei. Sie wirkt doppelt zur Erbauung, wenn sie nicht bloß Sacrament, sondern auch Opfer ist; als Sacrament würde sie bloß den Empfängern nützen, als Opfer aber hat sie Früchte für die ganze Gemeinde; das Gedächtniß des Leidens Christi wird durch Eucharistie vollkommener dargestellt, wenn sie zugleich Opfer ist u. s. w. Die von den Gegnern citirten Stellen der Schrift, in welchen gesagt wird, daß man Gott ein reines Herz und eine gerechte Gesinnung als Opfer darbringen, sich selber Gott geistig darbringen soll u. s. w., können das Opfer, welches die Kirche darbringt, schon deßhalb nicht ausschließen, weil sie, sofern sie dem Alten Testamente entlehnt sind, gegen die alttestamentliche Heilsordnung gerichtet wären, die doch Gott selber gestiftet hat. Wenn nun die alttestamentlichen Stellen nicht das besagen, was die Gegner in sie legen, so können auch die sinnverwandten neutestamentlichen Stellen nicht als Zeugnisse gegen den kirchlichen Opferdienst gelten. Einer der Gegner meint, die Katho-

---

[1]) Replica contra periculosa scripta post scrutinium divinae scripturae jam pridem emissum emanata.

liken thun nicht, was Christus befahl, als er sagte: Hoc facite in mei memoriam; sonst würden sie sich der urchristlichen Einfachheit des Abendmales befleißen, die eben jetzt durch die Reformation hergestellt werden soll. Aber wo steht denn geschrieben, daß dasjenige, was er befahl, gerade so, wie er es that, geschehen sollte? Und sollte es eine Verunehrung seines Andenkens sein, wenn die Feier seines Gedächtnisses auch mit einem gewissen Aufwand von Pracht und Feierlichkeit geschieht? Der Gegner faßt das kirchliche Opfer als Werk und That der menschlichen Darbringer, und meint, daß sie durch dasselbe etwas zu dem Werke und Verdienste Christi hinzuthun wollen; als ob das Opfer auf dem Altare nicht sachlich dasselbe wäre mit dem Kreuzesopfer Christi, welches es darstellt! Der Gegner findet aus der evangelischen Erzählung der Abendmalsfeier nicht heraus, daß Christus einen Opferact geübt hätte; er sieht nicht, daß Christus die Wiederholung des Abendmales als ewiges Gedächtniß seines Opfertodes anordnete. Wir übergehen die Beantwortungen noch mehrerer Einwürfe ähnlicher Art, um zu vernehmen, wie der Verfasser in einer dritten Schrift, die speziell vom Meßopfer handelt [1]), die Lehre vom Meßopfer entwickelt. Diese Schrift besteht aus drei Theilen, deren erster von der Consecration, der zweite vom „Opfer der Messe“, der dritte vom Empfange des Sacramentes handelt. In dem ersten Theile wird gehandelt von der causa efficiens, vom Urheber, von der causa movens und causa finalis des Sacramentes, von Materie, Form, Inhalt, Dauer, Anbetungswürdigkeit desselben, unter Berücksichtigung aller unter diesen Gesichtspuncten hervorzuhebenden Irrthümer über dieses Sacrament. Im zweiten Theile wird der Begriff der Eucharistie als eines Opfers gegen die Einwendungen der Neuerer vertheidiget. Ein solcher Einwand ist, das Sacrament sei ein Testament, das Testament eine Gabe, also etwas, was Gott dem Menschen zu Theil werden läßt, nicht etwas, was der Mensch Gott gibt d. i. opfert. Schatzgeier bemerkt dawider, daß das Blut Christi nach der Fassung der Einsetzungsworte nicht als Testament, sondern als ein bestätigendes Zeichen des

---

[1]) Von dem hayligisten Opffer der Meß, sampt iren dreyen fürnemlichsten, und wesentlichsten taylenn, das ist, vonn der Consecrierung, Opfferung und Empfahung des hochwirdigstenn Fronleychnams Christi, ob der gemein Christenmensch under ainer oder bayder gstaltt in empfahen soll. 1525.

Neuen Testamentes erscheint, gerade so, wie das Blut der Böcke und Kälber ein Bestätigungszeichen des Alten Testamentes gewesen [1]). Weiter ist es falsch, wenn gesagt wird, Christus habe das Sacrament eingesetzt zur Nachlassung der Sünden; da er vielmehr bei der Darreichung des Kelches nur sagte, daß sein Blut zur Vergebung der Sünden würde vergossen werden, was bereits am nächstfolgenden Tage geschah. Mithin muß uns durch die Perpetuirung des Abendmales noch etwas anderes, was noch nicht wirklich geworden ist, testamentarisch verbürgt sein; und dieß ist die Erlangung der ewigen Seligkeit. Es kann demzufolge auch nicht gesagt werden, das Sacrament sei ein verheißendes Zeichen der Sündenvergebung; die sacramentalen Zeichen Brot und Wein bedeuten überhaupt nichts Zukünftiges, sondern den mystischen Leib Christi oder die christliche Kirche, und demgemäß weiter die Einverleibung des Empfängers in diesen mystischen Leib, nebstdem, daß sich unter ihnen der wahre Leib und das wahre Blut Christi darstellt, in Folge dessen sie eben auch die Kraft haben, in den Empfängern des Sacramentes die Einverleibung in den geistlichen Leib Christi zu wirken und zu fördern. Wer im Sacramente nur ein Zeichen der Verheißung erblickt, wird im Gedanken an das Verheißene von der dem Sacramente schuldigen Ehrfurcht abgelenkt; er vergißt, daß nicht bloß Leib und Blut Christi, sondern im Leibe und Blute Christi auch die Seele Christi und die Gottheit Christi, also der ganze anbetungswürdige Christus gegenwärtig sei. Das Sacrament ist nicht ein Zeichen der Verheißung (obschon es ein Pfand der zukünftigen Seligkeit ist), sondern ein Denkmal des heiligen Opfertodes Christi. Die Messe aber ist eine mystische Vergegenwärtigung des Todes, gegen welche sich, weil sie eben eine unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers ist [2]), die Stellen in Kapp. 7. 9 u. 10 des Hebräerbriefes nicht anführen lassen. Da Christus im sacramentlichen Opfer selber der Opfernde ist, so kann weiter die Opferdarbringung nicht als ein dem Glauben derogirender menschlicher Werkdienst bezeichnet werden, wie von Seite der Gegner geschieht. Daß der Apostel Paulus im ersten Korintherbriefe in seinen Äußerungen über das Sacrament seiner Bedeutung

---

[1]) Vgl. Unten §. 609 Eck's weitere Bemerkungen hierüber.

[2]) Gegen die Art, wie Schatzgeier die Nothwendigkeit dieser Erneuerung begründet, erklärt sich Eck; vgl. Unten S. 96.

als Opfer nicht erwähnt, thut nichts zur Sache; seine Weisungen in dieser Sache betrafen ja nicht die Darbringer des Opfers, sondern die Empfänger des Sacramentes.

§. 608.

Clichtoue [1]) erkennt in Luther's Bemühen, die Messe abzuschaffen, eine Schädigung der christlichen Religion in ihrem innersten Wesen. Das Opfer gehört zum Wesen der Religion; die Sitte, Gott durch Opfer zu ehren, ist so alt, als das Menschengeschlecht; alle Frommen der vormosaischen Zeit, die noch unter der Herrschaft des Naturgesetzes standen, haben Gott Opfer dargebracht; die mosaische Religion hatte einen reich entwickelten Opferdienst. Opfer und Priesterthum sind Correlate; das christliche Priesterthum ist demnach ohne Opfer nicht denkbar. Christus heißt im Psalm 109 der Priester auf ewig nach der Weise Melchisedek's; er war es aber nicht durch sein Kreuzesopfer, sondern kann es nur durch das in der Kirche perpetuirte Opfer sein, dessen Elemente Brot und Wein sind; und in welchem sich auch die Weissagung bei Malach. 1, 11 erfüllt. Will jemand das Meßopfer verwerfen, so möge er auch sagen, welches das der Religion und dem Gesetze des Neuen Bundes gemäße und eigenthümliche Opfer sei? Das ganze kirchliche Alterthum, der Meßcanon und die heiligen Väter geben der göttlichen Institution des Meßopfer's Zeugniß. Nun folgen der Reihe nach jene Einwendungen Luther's gegen die Eucharistie als Opfer, deren Beantwortung wir bereits aus Schatzgeier's Munde vernahmen; nebst einer Kritik und Zurückweisung verschiedener Bemängelungen, welche Luther gegen mancherlei Bestimmungen des Meßritus vorgebracht hatte, wie z. B., daß die Consecrationsworte leise gesprochen werden müssen, daß nur solche Priester, die an demselben Tage noch nichts genossen, die Meßhandlung vornehmen dürfen u. s. w. Dieses letztere Thema verfolgt Clichtoue in einem anderen seiner Werke [2]) noch weiter, wo er Alles aufzählt, was Luther an der

---

[1]) Anti-Lutherus (Paris, 1524) Lib. II, capp. 10—22.

[2]) Propugnaculum adversus Lutheranos (Cöln, 1526), Lib. Imus. Vor Clichtoväus hatte bereits Emser in einer an Nicolaus Hausmann in Schneeberg gerichteten Abhandlung: Missae Christianorum contra Lutheranam

kirchlichen Liturgie und am gesammten gottesdienstlichen Wesen der katholischen Kirche tadelt und geändert wissen will. Luther unterzieht den ganzen Meßritus vom Anfang bis zum Ende seiner Kritik; er rügt die Gebete und die Ceremonien, und sieht in allem nur unbefugte Neuerungen und Abweichungen vom Christenthum der apostolischen Zeit. So ist ihm bereits das Confiteor am Anfange der Messe anstößig wegen der darin enthaltenen Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte; an welchem Tage das Gloria in excelsis anzustimmen sei, sollte dem Ermessen des einzelnen Bischofes anheimgestellt bleiben, eben so sollte es ihm frei stehen, den hergebrachten liturgischen Gebeten (Collectae) andere beizufügen oder zu substituiren; die Messe sollte in deutscher Sprache gehalten werden, die Beimischung von Wasser zum Opferweine unterbleiben, eben so die vielen Bekreuzungen der Opfergaben, die liturgischen Gewänder abgeschafft werden, bei jedem Gottesdienste das Abendmal an das Volk ausgetheilt werden u. s. w. Clichtoue vertheidiget bezüglich dieser und anderer Puncte die herkömmliche kirchliche Praxis, und ist bemüht, für alles und jedes Einzelne, was Luther bemängelt, die in der Natur der Sache, in dem ehrwürdigen Alter oder in der symbolischen Bedeutung der Institution u. s. w. gelegenen Gründe zur Rechtfertigung anzuführen.

§. 609.

Die dem Polenkönig Sigismund gewidmete Schrift Eck's über das Meßopfer [1]) zerfällt in drei Bücher, in deren erstem das Meßopfer biblisch nachgewiesen, im zweiten die ununterbrochene Darbringung desselben in der christlichen Kirche seit dem Bestehen derselben aufgezeigt wird, während im dritten Buche die von den

---

missandi formulam assertio (1524) über denselben Gegenstand sich verbreitet. Emser kann nicht glauben, daß Luther wahr rede, wenn er seine Hausmann dedicirte Schrift für eine auf dessen Verlangen entstandene ausgebe, und rechnet auf Hausmann's Zustimmung zu der ihm gesendeten Widerlegung. Emser täuschte sich nur zu sehr, da Hausmann in der That in engste Beziehungen zu Luther trat, und nacheinander in den Stellungen als Superintendent zu Zwickau, Hofprediger zu Dessau, Superintendent zu Schneeberg eifrig für das Reformationswerk wirkte († 1538).

[1]) De sacrificio Missae Libri tres, 1526.

aus Schatzger's Munde vernommen. Schatzger meint weiter, die Kirche müsse als Darbringerin des Opfers Christi gedacht werden, weil die Juden, welche Christum kreuzigten, nicht als Offerenten genommen werden können; die Kirche habe ja damals, als Christus gekreuziget worden, schon bestanden, da sie mit Abel ihren Anfang genommen. Eck findet diesen Gedanken vollkommen wahr, meint aber, daß damit den Gegnern gegenüber für die Begründung der Perpetuirung des Opfers Christi in der Kirche nichts gewonnen sei, da erstens nicht geläugnet werden könne, daß Christus nach den Worten des Hebräerbriefes sich selber dargebracht habe, und hievon abgesehen durch Schatzger nur so viel dargethan würde, daß die Kirche die Offerentin des blutigen Kreuzesopfers, das ein für allemal dargebracht worden, gewesen sei. Ganz einverstanden ist aber Eck mit Emser, der aus den in Hebr. 5, 1—5 geschilderten Functionen und Zwecken des Priesterthums auf die Perpetuität der Opferdarbringung in der Kirche des Neuen Bundes schließt; will Luther das Priesterthum nicht schlechtweg für aufgehoben erklären, so könne er gegen Emser's Argumentation nichts einwenden. Eben so muß Hebr. 13, 10 ff. als vollgiltig beweisend angesehen werden.

In den an diese biblischen Beweisführungen sich anschließenden geschichtlichen Notizen und Zeugnissen über die Messe in den ersten christlichen Jahrhunderten berichtet Eck nach Dionysius Areopagita, daß die Apostel die ersten Meßliturgien geschaffen, und sie durch mündliche Überlieferung auf die Nachwelt vererbten. Die ersten drei Schöpfer kirchlicher Meßliturgien — fährt Eck fort — waren Petrus, Jakobus und Markus. Die beiden ersteren feierten die Liturgie hebräisch; der Name Missa selber sei, wie Reuchlin bemerke, von dem hebr. מס herzuleiten. Der erste, der die Meßliturgie schriftlich aufzeichnete, sei Jakobus gewesen; die in Griechenland eingeführte Liturgie des Jakobus sei durch Basilius auf eine kürzere Fassung reducirt worden; nebstdem haben auch Chrysostomus und Epiphanius der Sache der Liturgien ihre Mühen gewidmet u. s. w. Sofort folgen Zeugnisse für das Meßopfer aus Dionysius Areopagita, Ignatius M., Irenäus, Tertullian, Origenes, Cyprian, Eusebius, Athanasius, Lactantius, Ambrosius, Augustinus, aus der Geschichte der Martyrien ältester Päpste, aus den Canones Apostolorum u. s. w.

Die gegnerischen Einwürfe, an deren Widerlegung Eck schließlich

geht, sind dieselben, welche wir oben (§. 607) bei Schatzger kennen gelernt haben. Bei Besprechung der Bemerkung Luther's, daß das Abendmal das Testament des Herrn sei, verweist Eck auf die wider diese Behauptung gerichtete deutsche Schrift des Cochläus, und faßt in bündiger Kürze Schatzger's Widerlegungsgründe zusammen; er macht weiter aufmerksam, daß Luther selbst in seiner Sprechweise sich nicht gleich bleibe, und überhaupt den biblischen Ausdruck Testament gar nicht verstehe, wenn er ihn unter den Begriff einer promissio morituri subsumire. Was hätte man sich denn unter Voraussetzung dieses Begriffes unter dem Alten Testamente zu denken? Schon Luk. 1, 72 hätte ihn über den biblischen Sinn des Wortes Testament belehren können. Mag immerhin Nicolaus von Lyra das Wort auf dieselbe Weise definiren, wie Luther, so legt er doch in seine Definition einen anderen Sinn; man kann unter Testament metonymisch auch die von dem Testator hinterlassenen Güter verstehen, und in diesem Sinne können auch Katholiken die Messe ein Testament des Herrn nennen. Rücksichtlich des Einwurfes, daß die Messe, weil Testament, kein gutes Werk sein könne, verweist Eck auf die Apologie des Königs Heinrich VIII, der unter Anderem bemerkte, es sei nicht zu begreifen, warum, wenn Christi Opfer doch gewiß ein gutes Werk war, die erneuernde Wiederholung desselben durch die Priester kein gutes Werk sein sollte? Weiter meinte Luther, daß die Messe als Feier des Abendmales kein Opfer sein könne, weil offerre und sumere sich gegenseitig ausschließen. Auch hierauf hatte, wie auf andere ähnliche Einwürfe, bereits König Heinrich geantwortet, Luther aber heftig widersprochen. Eck erinnert an die Schrift, die er zur Vertheidigung der königlichen Apologie gegen Luther's Verunglimpfungen geschrieben; er hatte in dieser Vertheidigungsschrift unter Anderem die grobe Willkür und höchst mangelhafte Schriftkunde Luther's rügen müssen, der gegen den König auf die alttestamentlichen holocausta sich berufen hatte, um zu zeigen, daß offerre und sumere sich ausschließen, als ob es neben den holocaustis gar keine anderen Opfer gegeben hätte! Man begreift nicht, warum Luther auf das sumere so großes Gewicht legt, da ja nach seiner Lehre vom alleingenügenden und alleinseligmachenden Glauben an die Verheißung, die durch das Sacrament ausgedrückt ist, selbst das sumere überflüssig ist! Es kommt auch nicht selten vor, daß Luther's und Karlstadt's Anhänger eifrige Communicanten

geradezu tadeln, und aussprechen, es genüge, einmal im Leben zu communiciren, nämlich in der Todesstunde. Wozu ist aber dann die wöchentliche Communionfeier bei den Lutheranern eingeführt worden?

§. 610.

Die heilige Messe — sagt Berthold von Chiemsee [1]) — ist durch Christus selber gestiftet worden; er hat sie durch Worte (Joh. 6, 54 ff.) und Thaten eingesetzt — letzteres, indem er beim letzten Abendmale das Brot nahm, segnete und seinen Jüngern reichte. Dieß war der Anfang seiner Messe, die er sodann am Kreuze vollendete. Beim letzten Abendmale ordnete er zugleich an, daß fortan auch seine Jünger und andere Priester Messe halten sollten zum Gedächtniß seiner Messe d. i. seines letzten Abendmals und seines Blutvergießens und Sterbens am Kreuze. Indeß war seine Messe der Form nach verschieden von jener, welche nach seinem Auftrage von den Priestern gehalten werden soll; er überließ es den Aposteln, die Form derselben nach Eingebung des heiligen Geistes zu ordnen. Demgemäß haben die Apostel auch erst, nachdem der heilige Geist über sie gekommen, Messe zu halten angefangen. Dann waren sie die ersten, welche sich vereinigten im Gebrauche oder Übung des Messelesens und Brotbrechens d. i. Ausspeisung des hochwürdigen Sacramentes. In dieser Weise dienten die Jünger Christi eine Zeit lang Gott, bis es wegen der wachsenden Zahl der Gläubigen nöthig wurde, einige aus ihnen zum Meßopferdienst und Hausgeschäft, Andere zum Predigen zu bestellen (Apstgsch. 6, 1 ff.). Zum Hausgeschäft wurde Stephanus mit sechs anderen Diakonen bestellt, auf daß die übrigen Jünger desto ungestörter dem Gebete und der Messe, dem Worte und Dienste Gottes oblägen; zum Predigen aber hat der heilige Geist den Aposteln, als sie das Meßopfer dem Herrn dargebracht (Apgsch. 13, 1 ff.), Barnabas und Paulus zu erwählen befohlen.

Christus hat das Meßopfer aus sechs Ursachen eingesetzt: 1. Zum Gedächtniß seiner Menschwerdung und der geistlichen Segnungen, die aus seinem sacramentalen Leibe ausströmen. 2. Zum Gedächtniß

---

[1]) Teutsche Theologey, Cap. 62.

seines Leidens und Sterbens, welches durch den Kelch mit dem heiligen Blute bedeutet ist. 3. Zur Perpetuirung des einst für die Sünden der gesammten Menschheit dargebrachten Kreuzesopfers, um den einzelnen Gläubigen die Segnungen dieses Opfers fort und fort zuzuwenden. 4. Um Gott durch ein ihm wahrhaft wohlgefälliges und auch 5. seiner wahrhaft würdiges Opfer zu ehren. 6. Auf daß wir durch die Speisung mit dem Himmelsbrote zum ewigen Leben ernährt würden.

Die Eucharistie fällt unter den dreifachen Gesichtspunct eines Testamentes, Sacramentes und Opfers. Das Testament ist die von Gott im Alten Bunde versprochene und präfigurirte, im Neuen Bunde verliehene Gabe, das Himmelsbrot seines Leibes, durch welches wir zum ewigen Leben ernährt werden sollen. Nebstdem ist uns der Leib Christi als Vermächtniß hinterlassen, auf daß wir etwas haben, was wir als ein Gott wohlgefälliges Opfer Gott darbringen können. Dieses Vermächtniß kommt der ganzen Kirche zu Guten, indem das von Christus hinterlassene Sacrament seines Leibes und Blutes zur Ehre der himmlischen Kirche, zum Troste der leidenden, und zum Heile der streitenden Kirche Gott aufgeopfert wird. Das von der Kirche darzubringende Opfer hat nach dem Kreuzesopfer Christi deßhalb noch statt, weil Christus in zweierlei Gestalt Priester und Opfer ist, in zeitlich vorübergehender und in bleibender Weise. Die erste Weise ist angedeutet durch Joh. 6, 52 (Caro mea est pro mundi vita), und wurde erfüllt, als Jesus am Kreuze starb (Joh. 19, 30); letztere ist durch Psalm 109, 4 angedeutet, und wird im Opfer der Kirche des Neuen Bundes erfüllt. Das Meßopfer ist durch Melchisedek's Opfer präfigurirt, durch David vorausgekündet und durch Paulus bezeugt (1 Kor. 11, 26). Christus gibt sich uns in der heiligen Messe als Opfer und als Speise, und ist in dieser doppelten Widmung durch das jüdische Osterlamm vorbedeutet. Das Opfer des sacramentalen Leibes Christi ist Gott jederzeit wohlgefällig [1]), und setzt aus eigener Kraft seine Wirkung zum Wohle Jener, für welche es dargebracht wird; aber das Theihaben an den Früchten des Opfers ist bedingt durch die Gesinnung derjenigen, welche daran theilhaben wollen; das heilige Opfer Christi soll nicht die mangelnde fromme Gesinnung der Darbringer ersetzen, sondern

[1]) Psalm 49, 8; Mal. 3, 3. 4.

zur Erweckung frommer und heiliger Gesinnungen dienen. Daher die Mahnung des Apostels in Röm. 12, 1. Daß der eucharistische Leib Christi Gott als Opfer darzubringen sei, ist in der Kirche von Anbeginn her geglaubt worden, und durch eine Reihe von Aussprüchen heiliger Lehrer, Päpste und Concilien bezeugt. Im Hinblick auf diese ist den heutigen Neuerern, welche die Messe verwerfen, zuzurufen: Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui (Sprichw. 22, 28). Die heiligen Väter und Lehrer der Kirche haben mit ihrem Glauben an das heilige Opfer einen frommen und heiligen Wandel verbunden, nicht wenige aus ihnen in der Kraft Gottes Wunder gethan, für ihren Glauben Blut und Leben gegeben; während Jene, welche heute das Meßopfer anstreiten und verlästern, als abtrünnige Priester und verlaufene Mönche anrüchig sind, die mit entlaufenen Nonnen sündige Weltlust pflegen [1]).

§. 611.

Mit Übergehung der Schriften über das Meßopfer von Vehe [2]) Dietenberger [3]) und Joh. Mensing [4]) sollen hier noch die nachträglich von Cochläus und Faber abgefaßten Vertheidigungen des Meßopfers einer näheren Erwähnung unterzogen werden. Wir haben bereits oben (§. 569) eine Reihe von Schriften des Cochläus aus den Jahren 1521—1530 angeführt, unter welchen die gegen die 14 Artikel des Drako aus Miltenberg gerichtete speziell mehrere Irrthümer desselben über die Messe berührt, die darauf hinausgehen, daß die Darbringung des Meßopfers einzig nur dem dar-

---

[1]) Im J. 1535 gab Berthold von Chiemsee eine apologetische Schrift über die katholische Meßliturgie heraus unter dem Titel: Teutsch Rational über das Ambt heiliger Mess. Näheres über diese Schrift in Dr. Reithmaier's Vorbericht zu seiner Ausgabe der „teutschen Theologey", p. XVIII—XX.

[2]) De sacrificio missae adversus Lutheranos. Ferner die betreffenden Abschnitte der oben S. 47, Anm. 3 citirten Assertio Vehe's.

[3]) Vgl. Echard et Quetif Scriptt. O. P., Tom. II, p. 89.

[4]) De sacrificio missae, sive defensio missae contra Lutheri de abroganda missa libellum — später nochmals von dem Dominicaner Johann Host herausgegeben unter dem Titel: M. Joannis Mensingi theologi de ecclesiae Christi sacerdotio libri duo ab auctore nuper recogniti, et multis in locis aucti. Köln, 1532.

bringenden Priester selber eine geistliche Frucht zuwende, vorausgesetzt, daß er im Stande der Gnade sei. Eilf Jahre später wurde er zur Abfassung einer Apologie für die katholische Messe [1]) veranlaßt durch einen Angriff auf dieselbe in der Weltchronik des aus Holland gekommenen Wiedertäufers und Schwärmers Sebastian Francke, mit dessen Bekämpfung sich auch Luther ein paar mal zu schaffen machte. Francke erklärte Messe und Transsubstantiation für eine erst später in die Kirche eingeschwärzte Erfindung des Teufels; Cochläus erkennt in solchen Redeweisen die giftigen Gehässigkeiten schon früher dagewesener Häretiker, und weist die katholische Lehre von Transsubstantiation und Meßopfer aus der biblischen Erzählung von der Einsetzung des Abendmales nach. Als im nächstfolgenden Jahre Luther sein Libell „über die Winkelmesse" erscheinen ließ (1534), so antwortete Cochläus abermals mit einer deutschen Gegenschrift, und veranstaltete zugleich eine Druckausgabe der sechs Bücher des Papstes Innocenz III über das heiligste Altarssacrament, welche er dem König Ferdinand I von Ungarn und Böhmen widmete. Da Luther's Libell vielfach, selbst unter seinen Anhängern, die Vermuthung erweckte, er sei in der Lehre vom Abendmale den Ansichten Zwingli's beigetreten, so ließ er ein zweites Libell in Form eines Briefes erscheinen, in welchem er sich gegen die Unterstellung einer Übereinstimmung mit Zwingli auf das entschiedenste verwahrte, gegen die katholische Messe aber noch heftiger losfuhr als in seiner vorausgegangenen Schrift: Die Ausdrücke Sacrament und Messe seien so weit von einander verschieden, wie Licht und Finsterniß, ja wie Gott und Teufel; alle guten Christen sollen sich wie vor dem Teufel bekreuzen, wenn sie das Wort Messe hören; denn die Messe sei nichts anderes, als eine gräuliche Entstellung des Sacramentes. Die Messe muß ohne weiters fallen; der Prophet Daniel hat ihren Fall geweissagt, und sie als einen der zwei Gräuel bezeichnet, in welchen der Antichrist bestehen werde: Messe und Cölibat; er bezeichnet die Messe durch das Wort Maosis, welches die Buchstaben des Wortes Missa enthält, und würde geradezu „Missa" gesagt haben, wenn er nicht die vom Engel ihm eingegebenen Worte nach ihrem Laute hätte widergeben müssen. Gegen diesen Brief schrieb sofort Cochläus eine an Justus Jonas in

[1]) De missa et transsubstantiatione, 1533.



Wittenberg gerichtete Erklärung, in welcher er letzterem 10 Fragen vorlegt, und 28 Unwahrheiten, die in Luther's Libell sich fänden bemerklich macht, mit der Aufforderung, sich über die vorgelegten Puncte zu äußern. Jonas möge unter Anderem sagen, woher wi das Sacrament der Eucharistie, welches nur im Meßacte consecrir werden kann, bekommen sollen, wenn die Messe abgeschafft werden soll; denn das Sacrament des Abendmales vollbringen, heiße ja eben die Messe feiern. Jonas möge ferner sagen, in welcher Stelle der Schrift das Wort Missa verpönt sei, oder gesagt werde, daß man die Eucharistie bloß Sacrament, nicht aber ein Opfer nennen dürfe? Wie ferner die Verpönung der Messe zusammenstimme mit Luther's Empfehlung der Messen aus Anlaß der sächsischen Kirchenvisitation (vgl. unten §. 635), oder mit Melanchthon's Beschwerde in der augsburger Confession und deren Apologie, daß man den Lutheranern fälschlich die Abolition der Messe aufbürde? Wie kann ferner Luther behaupten, daß er in seinem Libell über die Winkelmesse die katholische Eucharistie, selbst unter Einer Gestalt, als giltig anerkannt habe, da in dem gedachten Libell doch mit ausdrücklichen Worten gesagt wird, es sei zu zweifeln, ob in der Winkelmesse wirklich Christi Leib und Blut vorhanden sei, und daß man bei Gefahr von Leib und Leben nicht daran glauben möge? Jonas ließ diese Anfragen unbeantwortet, veröffentlichte aber einen von Cochläus an Wizel in Eisleben geschriebenen vertraulichen Brief, der auf irgend eine Art in seine Hände gerathen war, mit einer Beigabe hämischer Glossen. Wizel's Nachfolger auf der Pfarre Nymek, Conrad Cordatus, nahm es auf sich, gegen beide, Cochläus und Wizel, zu schreiben, und steifte sich in seinem Libell besonders auf das ausschließliche Schriftprincip der Protestanten; er fragt, wie sich Cochläus einen Doctor der heiligen Schrift zu nennen wagen könne, da er sich doch alle Mühe gebe, der Welt aufzubürden, daß man Dinge glauben müsse, von welchen in der Schrift kein Wort steht? Cochläus erwiderte diese Frage mit der Aufforderung, ihm aus der Schrift nachzuweisen, daß die lutherischen Geistlichen, die nur das Tauffacrament, aber keine priesterlichen Weihen empfangen haben, ihrer neuen evangelischen Messe das Abendmal giltig und legitim consecriren, und daß das statt der herkömmlichen leisen Pronunciation der Einsetzungsworte angeordnete laute Aussprechen derselben der rechte Modus einer legitimen Vollbringung des Sacra-

mentes sei? Ferner, warum gerade nur dann, wenn der in der Meßliturgie vorgezeichnete Consecrationsact vorgenommen werden soll, nicht aber, wenn die Einsetzungsworte bei der liturgischen Verlesung des Passionsevangeliums gesprochen werden, die Abendmahlselemente zum Sacramente werden sollen? Daß die Consecrationsworte gerade nur an Brot und Wein, nicht aber an Stein, Wasser oder Bier ihre Wirkung thun? u. s. w. — Zehn Jahre später kam Cochläus nochmals auf Luther's alte Schrift „von der Abthuung der Messe" zurück, als er gegen zwei daraus gezogene Predigten des augsburger Prädicanten Wolfgang Meußlin (Musculus) eine ausführliche Entgegnung erscheinen ließ [1]), deren erster Theil vom Priesterthum des Neuen Bundes, der andere aber von der Messe, und zwar vom Opfer der Messe, Zuwendung der Messe, Anhörung der Messe, Wandlung und Meßcanon handelt. Cochläus citirt in dieser Schrift fleißig die Kirchenväter, namentlich den Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus, weil auch Meußlin auf dieselben sich berufen hatte, und verweist häufig, theils in wörtlichen Anführungen, theils vorübergehend auf jene älteren (mittelalterlichen) und neueren Theologen, welche speziell über die Messe schrieben, so daß er wol keinen der wichtigeren ungenannt gelassen haben dürfte. Meußlin erwiderte diese Schrift mit einem Anticochläus, gegen welchen Cochläus abermals eine Replik drucken ließ (1545).

§. 612.

Luther hatte seiner Schrift über Winkelmesse und Priesterweihe eine Vorrede vorausgeschickt, in welcher er seine Angriffe auf Messe und Priesterweihe als einen durch katholische Unduldsamkeit ihm abgenöthigten Durchbruch der richtigen Einsicht darstellte. Es sei ihm hierin ergangen, wie in manchen andern Puncten. So sei auf dem augsburger Reichstage protestantischer Seits dem Papste und den Bischöfen die allerdemüthigste Bereitwilligkeit ausgedrückt worden, unter gewissen Bedingungen das bischöfliche Kirchenregiment anzuerkennen und sich von den Bischöfen die Weihung der protestantischen

---

[1]) Verthedigung unsers Priesterthumbs und opffers im Newen Testament wider zwu Predig Wolfgang Meußlins Prädicantens zu Augspurg, 1544.



Prediger zu erbitten; man sei aber auf die Bedingungen nicht eingegangen, und habe das demüthige Anerbieten hochmüthig von sich gewiesen. Die Folge davon war, daß die Protestanten zur Überzeugung gelangten, daß sie der Bischöfe mit leichter Mühe ganz entbehren könnten. Ähnlich sei es früher mit den Ablässen ergangen: Luther habe versprochen, über diese scandalöse Sache zu schweigen, nur möge man ihm keinen Widerruf abfordern; man gieng auf dieses billige und schonende Anerbieten nicht ein, und in Folge dessen ist jetzt das Ablaßwesen in der öffentlichen Meinung so gründlich gebrandmarkt, daß niemand mehr ein Wort zur Vertheidigung desselben zu sprechen wagt. Es wird am Ende mit Chrisam und Tonsur auch noch so ergehen, und Bischöfe und Priester werden plötzlich verschwinden, ohne daß man wüßte, wohin denn die einst in wimmelnden Schaaren vorhanden gewesene Klerisei plötzlich hingekommen sei? Dazu will nun Luther sein Scherflein durch sein erwähntes Libell beitragen, in welchem er von einem Disput erzählt, den er nächtlicher Weile mit dem Teufel gehabt. Dieser habe ihm mit fünf Gründen bewiesen, daß Luther durch 15 Jahre, während welcher er fast täglich Messe las, ununterbrochen Götzendienst getrieben, und eitel Brot und Wein angebetet habe. Luther entgegnete, daß er doch den Meßact in ganz legitimer Weise verrichtet hätte; er habe von einem Bischofe die priesterlichen Weihen empfangen, in Darbringung des Meßopfers dem Auftrage seiner legitimen Oberen entsprochen und sich genau an die von der Kirche gegebenen Vorschriften gehalten, die Consecrationsworte mit andächtiger Sammlung gesprochen u. s. w. Der Teufel antwortete, daß die Cultdiener der Türken und Heiden dieß Alles in ähnlicher Weise von sich versichern könnten, daß die Götzenpriester Jerobaam's in Dan und Bersabee vielleicht andächtiger gewesen, als die ächten und legitimen Priester in Jerusalem; alle Andacht aber, alle Pünctlichkeit, Genauigkeit und Loyalität in Verrichtung der katholischen Meßhandlung könne das Abendmalsbrot nicht zum Leibe Christi machen, wenn Weihe, Chrisma und Consecration falsch und gottlos seien, wie die Bräuche der Türken und Samariter. Da sei Luther'n der Angstschweiß aus allen Poren gedrungen, und er habe nicht umhin gekonnt, vor den Argumenten des Teufels die Waffen zu strecken.

Johann Faber, damals bereits Bischof[1]), untersucht, ob die Argumente des Teufels wirklich so unwiderleglich seien, wie Luther sie ausgibt. Das erste Argument des Teufels stützt sich darauf, daß die Katholiken gar nicht den wahren und rechten Glauben, ja nicht einmal den richtigen Begriff vom Wesen des Glaubens haben. Die Beantwortung dieses Argumentes gehört an eine andere Stelle, daher wir von Faber's Gegenrede wider dasselbe absehen. Das zweite Argument lautet dahin, daß das Priesterthum, wie es im katholischen Meßdienste sich darstelle, der von Christus den Dienern des Altares zugewiesenen Bestimmung schlechterdings nicht entspreche; der Dienst des Altars bestehe nach Pauli eigenen Worten vornehmlich in der Ausspendung der Sacramente, der Priester sei um der Gemeinde willen da. Hier läßt sich Luther — erwidert Faber — von seinem Kakodämon eine völlig grundlose Beschuldigung gegen das katholische Priesterthum aufreden. Wir Katholiken fassen dasselbe nicht also auf, als ob der Priester lediglich für sich und nicht für die Gemeinde Priester wäre; der Priester bringt den Leib des Herrn nicht bloß in eigenem Namen, sondern im Namen der ganzen Gemeinde, und der Kirche, Gott dar. Auch usurpirt er den Empfang des Sacramentes nicht als ein ausschließliches Vorrecht für sich; keinem Laien ist es verwehrt, nach geziemender Vorbereitung während der Messe auch das Abendmal zu empfangen. Bei Vorbringung seines dritten Argumentes erscheint der Kakodämon in schwerer Rüstung mit Lanze, Helm und Beinschienen, und heischt gebieterisch die Abstellung des Unfuges der Winkelmessen; bei der Feier des Abendmales müsse der Tod des Herrn verkündet werden, mit der Winkelmesse jedoch sei gar keine Predigt verbunden. Also sind Predigen und Verkünden ganz dasselbe, und ist wirklich keine Verkündigung denkbar, die nicht in Form einer Kanzelpredigt geschähe? Möge sich Luther von seinem Gräcisten Melanchthon über die feineren Unterschiede der Ausdrücke *καταγγέλλειν* und *αποκηρύττειν* belehren lassen! Das vierte Argument des Teufels ist gegen den Opfercharakter der Eucharistie gerichtet; Luther habe von seinem Bischof die Weihe dazu empfangen, um aus dem Sacramente ein Opfer zu machen. Da es nun kein Opfer sei, so sei mit dem Zwecke

1) Joannis Fabri episcopi Viennensis liber de sacrificio missae et sacer-

der Weihe auch die Weihe selber nichtig. Hier handelt es sich also darum, den Zweck und die Giltigkeit der Weihe durch Nachweisung des Opfercharakters der Eucharistie zu retten. Faber bringt hiefür nebst den bereits von Eck u. A. angeführten Beweisen noch einige andere bei. So sucht er zu zeigen, daß in den Worten Christi: „Dieß thut zu meinem Andenken" das Wort thun oder ποιεῖν im Sinne des hebräischen עָשָׂה die Bedeutung opfern habe. So heiße es z. B. in 3 Mos. 23, 19: Facietis (i. e. offeretis) hircum pro peccato; bei Ezechiel: Faciet princeps in illo die .... vitulum pro peccato — Agnum immaculatum faciet u. s. w. Paulus sagt: „Die dem Altare dienen, sollen vom Altare leben"; den Altar nennt er aber θυσιαστήριον! In Apgsch. 13, 2 wird erzählt, daß Barnabas, Simon Niger, Lucius von Cyrene, Mananael und Saulus dem Herrn geopfert hätten; hiebei läßt sich doch gewiß nicht an jüdische Schlachtopfer denken! Auch die mit dem Wandlungsacte verbundene Elevation der consecrirten Abendmalsgestalten, welche Faber für einen urchristlichen Brauch hält, will er als altchristliches Zeugniß für den Opfercharakter der Eucharistie geltend machen. Der weitere Verlauf der Schrift Faber's ist dem Nachweise der göttlichen Einsetzung des kirchlichen Priesterthums, der Vertheidigung der Meßceremonien und der Laiencommunion unter Einer Gestalt gewidmet — Puncte, über welche im Nachfolgenden aus den Werken anderer Polemiker Ausführlicheres mitgetheilt werden wird.

Neben Cochläus und Faber verfaßte auch der Cistercienser-Abt Paulus von Alten-Zell eine Entgegnung auf Luther's Libell über die Winkelmesse [1]). Die Entgegnung handelt vom Opfercharakter der Messe, vom unaussprechlichen Geheimniß derselben, von der Messe als Gedächtnißfeier des Todes Christi und als Quell aller Gnaden, von den alttestamentlichen Vorbildern des Meßopfers, von dem doppelten Opfer Christi, den blutigen und unblutigen, welche beide aus der Schrift nachgewiesen werden, von der Art und Weise der Satisfaction Christi, vom würdigen und unwürdigen Empfange des Abendmales u. s. w. Sie enthält gelegentlich eine derbe, und sehr nach dem Geschmacke jenes Zeitalters ausgefallene Züchtigung

[1]) Ein kostlichs schönes Lobgesang auff des Luthers Winckelmeß, mit underricht von Christlicher Meß gemeyner Apostolischer Kirchen. Dresden, 1537.

des crassen Cynismus Luther's [1]), und schließt mit einer Widerlegung der (im vor. § angeführten) absonderlichen Deutung, welche Luther der Danielschen Prophetie über das dereinstige Aufhören des juge sacrificium gab.

§. 613.

Da Luther den durch das heilige Blut ausgedrückten Opfercharakter der Eucharistie läugnete, so konnte er sich selbstverständlich keine andere Bestimmung des consecrirten Weines denken, als daß derselbe den Gläubigen zum Genusse gereicht werde. Daher brachte er die Forderung des Laienkelches frühzeitig in Anregung; schon Alveld schrieb wider diese Forderung eine polemische Abhandlung [2]). Nach Alveld begegnet uns zunächst Schatzgeier [3]) als Apologet der bestehenden Kirchenpraxis, welcher gemäß den Laien das Sacrament bloß unter Brotsgestalt gereicht wird; Christus habe das Sacrament wol unter zwei Gestalten eingesetzt und seinen Jüngern dargereicht, aber keine Anordnung darüber getroffen, ob es von den Gläubigen unter einer, oder unter beiden Gestalten genossen werden solle; er habe die näheren Bestimmungen hierüber seiner vom heiligen Geiste geleiteten Kirche überlassen. Seine Worte: „Dieß thut zu meinem Andenken", ordnen nur die Wiederholung der Feier an, bestimmen aber nichts Näheres über die Art und

---

[1]) Luther meint, die Consecrationsworte zu sprechen, sei kein Vorrecht des Priesters, sondern stehe allen Gläubigen als Mitvollbringern des Sacramentes zu. „Gibt deß ein gleichnues, als die, so auch unehelich zusammen kommen, Hurn und Buben, aus krafft der wort: Crescite et multiplicamini, Wachset und mehret euch, geberen und kinder zeugen. Also tyrmen auch alle das Sacrament, welche die wort sprechen 2c. O du unfletige stinckende Saw, do du deinen besudelten, beschmeisten rüssel woltest so gröblich über das heilig Sacrament auffsperren, warumb kamen dir nicht auch hund und katzen, schwein und pferd, oder andere thier ins maul, welche alle aus krafft gemelter wort: crescite et multiplicamini sich mehren. Denn dieselben wort seind der segen Gottes über alle Creaturen .... und seynd nicht ein gebott, wie das lügenhafftig maul Luther anderswo .... ketzerisch leugnet u. s. w. A. a. O., Kap. 5.

[2]) De communione sub utraque specie quantum ad laicos. Leipzig, 1520.

[3]) Vom hailigsten Opffer der Meß, Dritter Theil. Vgl. Oben S. 90, Anm. 1. Vgl. auch Scrutin. ss. Script., Conat. 8: De communione panis et vini.

Weise derselben. Und gesetzt, sie drückten den Willen Christi aus, daß das Abendmal unter beiden Gestalten genommen werde, so könnte dieser Auftrag doch nur die Apostel angehen, zu welchen die betreffenden Worte gesprochen waren. Die Schrift erzählt (Apstgsch. c. 2) von den ersten Christen, daß sie in der Gemeinschaft des Brotbrechens und Gebetes verharrten, vom Genusse des Kelches ist daselbst keine Rede. Die Worte Christi: „Trinket alle daraus“, giengen nur die beim Male Anwesenden an, die dann in der That „alle daraus tranken“ (Mark. 14, 23); so wie auch die Worte: „Dieß thut zu meinem Andenken“ als Anordnung der Consecration und Opferdarbringung nur die Apostel und ihre Nachfolger im Priesteramte angiengen. Aus Christi Worten, daß sein Blut für Viele werde vergossen werden, kann man nicht folgern, daß jene Vielen auch von demselben trinken sollen. Die Korinther, an welche Paulus schreibt, haben allerdings nebst dem eucharistischen Brote auch vom Kelche genossen, — daraus läßt sich aber keine Nothwendigkeit für alle übrigen Christen, das Sacrament unter beiden Gestalten zu empfangen, ableiten. Christus hatte es eben den vom heiligen Geiste geleiteten Vorstehern seiner Kirche überlassen, in der Art der Spendung dieses Sacramentes so zu verfahren, wie sie es zum Heile der Seelen für angemessen erkannten.

Eck[1]) beweist die Sufficienz der den Laien unter Einer Gestalt gereichten Communion aus den biblischen Stellen Joh. 6, 50; Luk. 24, 30; Matth. 6, 11; Apstgsch. 2, 46; 1 Kor. 5, 8; in allen diesen Stellen ist einzig vom Brote, nicht aber vom Weine die Rede. Ignatius M. erwähnt in seinem Briefe an die Epheser nur das Brot: Frangentes panem, qui est medicamentum immortalitatis, antidotum non moriendi, sed vivendi. Ambrosius, Hieronymus, Eusebius, Benedictus empfiengen sterbend das Abendmal nur unter Brotsgestalt. Gregor d. Gr. erzählt, daß der heilige Papst Agapit einen Stummen und einen Lahmen durch Darreichung des heiligen Leibes gesund gemacht habe; vom heiligen Blute sagt er nichts. Am Charfreitag communiciren auch die das Opfer celebrirenden Priester nur unter Brotsgestalt; dieser Ritus ist vorbedeutet in 1 Sam. 2, 36. Das Concil von Rheims[2]) verbietet, daß Laien das eucha-

---

[1]) Enchirid., art. 9.

[2]) Siehe de consecr. dist. 2, cap. Pervenit.

ristische Brot zu den Kranken tragen, vom heiligen Blute ist keine Rede. Die Synoden von Sardica und Agatha sprechen von einer, für gewisse Fälle über Kleriker verhängten Degradation zur Laiencommunion, worunter (wie Eck diesen Ausdruck mißverstehend meint) doch gewiß nur die Communio sub una gemeint ist. Den von den Gegnern entgegengehaltenen Worten Joh. 6, 54 kommt der Laienchrist auch dann nach, wenn er das Sacrament sub una empfängt, weil im sacramentalen Leibe Christi auch das Blut Christi enthalten ist. Der Priester muß das Sacrament unter beiden Gestalten nehmen, weil er es bei der Messe unter beiden Gestalten consecriren muß; gleichwie er aber das Opfer im Namen der ganzen Gemeinde darbringt, so genießt er es auch im Namen der Gemeinde unter beiden Gestalten; und die Gläubigen, die im Geiste mit ihm vereiniget sind, feiern die Communion mit ihm geistig unter beiden Gestalten. Für die Laiencommunion sub una sprechen verschiedene Schicklichkeits- und Zweckmäßigkeitsgründe, welche Eck im Einzelnen aufzählt.

Berthold von Chiemsee [1]) bemerkt, daß die Worte Christi: „Trinket Alle daraus“ nur die Apostel angiengen, oder, wenn sie auf alle Christen sich beziehen, die Aufforderung enthalten, an den Früchten des Blutvergießens oder des Kelchopfers Christi sich theilhaft zu machen. Die Worte Joh. 6, 54 sind in geistlichem Sinne zu verstehen als Aufforderung zur Liebe Christi (Essen von seinem Fleische) und zur Betrachtung seines heiligen Leidens (Trinken vom Blute Christi). Das Sacrament wirkt unter Einer Gestalt genossen dieselben Früchte, wie unter beiden Gestalten. Die Worte Pauli 1 Kor. 10, 16. 17 deuten auf die mystische Heilsgemeinschaft der Christen hin, die durch das Theilhaben an den Früchten des Leidens Christi (calix communionis sanguinis Christi) bewirkt werden soll, auf daß wir, den Einen und selben Leib genießend selber Ein Leib d. i. ein mystisches Ganzes werden. Unus panis, unum corpus sumus multi. Daß außerhalb der Messe der Kelch niemand zu reichen sei, hat Christus selber angedeutet, indem er nur bei der Einsetzung des Abendmals d. i. bei der Messe, sonst aber niemals den Kelch gereicht hat. Beim Abendmal reichte er aber seinen Jüngern den Kelch, weil er sie zu Bischöfen machte; wie noch heute bei der

[1]) Teutsche Theologey, Kap. 69.

Bischofsweihe die Consecranten zusammt dem zu Consecrirenden gemeinschaftlich Eine Messe vollbringen. Daß bei der Communicirung der Gläubigen die Eucharistie unter der Brotsgestalt ausreiche, hat Christus angedeutet, indem er 5000 Menschen mit fünf Broten ohne Wein speiste und erquickte.

§. 614.

Unter den nachfolgenden Polemikern beschäftigten sich außer Vehe, welcher die kirchliche Praxis der Laiencommunion sub una gegen Bugenhagen vertheidigte[1]), die zwei cölner Theologen Johann Gropper und Georg Cassander einläßlich mit dieser Frage; der eine in seinem Werke über die Eucharistie[2]), der andere zu wiederholten Malen in seinen irenischen Gutachten über die Mittel zur Ausgleichung der eingerissenen kirchlichen Wirren.

Gropper antwortet auf vier Beschuldigungen, welche gegen die katholische Praxis der Sacramentspendung erhoben worden waren, daß sie nämlich das Eine, untheilbare Sacrament verstümmle, gegen die ursprüngliche Einsetzung so wie gegen die Praxis der älteren christlichen Jahrhunderte verstoße, und daß die beiden Concilien

---

[1]) Bugenhagen hatte eine Schrift erscheinen lassen unter dem Titel: Adversus fures calicis. Dawider Vehe: Vom gesatz der niessung des Sacramentes in einer Gestalt. Leipzig, 1532. — Dazu der betreffende Abschnitt der oben (S. 47, Anm. 3) citirten Assertio Vehe's. — Luther blieb sich in seinen Äußerungen über diesen Punct nicht gleich; er erklärte bald den Empfang unter beiden Gestalten für nothwendig, bald hielt er denselben auch unter Einer Gestalt für zureichend; das eine und andere Mal schien es ihm, als ob der Empfang des Abendmales überhaupt nicht zum Heile nöthig sei. Vgl. Faber: Antilogiae M. Lutheri, c. 6. Der Hallenser Caspar Querhammer stellte über Luther's Ansicht von dieser Sache aus verschiedenen Schriften desselben 36 einander widersprechende Äußerungen in einem Büchlein zusammen, welches Cochläus in's Lateinische übersetzte. Dieses Schriftchen sollte gleichsam eine Warnungstafel abgeben, um von jedem unüberlegten Zutrauen zu Luther's Einsicht und Zuverläßigkeit in Sachen der christlichen Erkenntniß abzuschrecken; daher ihr Titel: Tabula cunctis, qui a Luthero seduci nolunt, utilis et necessaria, 1535.

[2]) De eucharistia (vgl. Unten §. 657); in der lateinischen Übersetzung von Surius (Köln, 1560) S. 526—724.

von Constanz und Basel durch ihre antihussitischen Decrete sich auf's Gröbste gegen das Sacrament verfehlt hätten.

Der erste Vorwurf, daß durch die kirchliche Praxis der Laiencommunion das Eine untheilbare Sacrament auseinander gerissen und verstümmelt werde, war von Melanchthon [1]) erhoben worden. Gropper bemerkt dawider, daß Christus beim letzten Abendmal Brot und Wein nicht unter Einem, sondern in zwei von einander verschiedenen Acten consecrirt habe — den Wein erst, nachdem das Abendmal vorüber war, während dessen er seinen Leib bereits den Aposteln gereicht hatte. Christus unterschied überdieß beide Acte noch dadurch von einander, daß er jedem derselben speziell die Worte anfügte: Hoc facite in meam commemorationem. Das Sacrament hat demnach unter jeder der beiden Gestalten eine andere Materie und Form, ist also in der Zweierleiheit seiner beiden Gestalten doppelt gesetzt; daher es falsch ist, die beiden Gestalten als zwei Hälften des Sacramentes anzusehen, so daß keine derselben für sich das ganze Sacrament wäre. Hätte Christus auch nicht den Wein consecrirt, so wäre doch das consecrirte Brot schon sein ganzer Leib gewesen. Also empfangen die Laien unter der Brotsgestalt den ganzen, untheilbaren Christus, und die der Consecration des Brotes nachfolgende Consecration des Weines hat einen von den Zwecken der Sacramentspendung verschiedenen Zweck; die durch die Sakramentspendung beabsichtigten Zwecke aber (Rememoration des Leidens und Sterbens Christi, Einverleibung in Christus und mystische Einigung der Gläubigen unter einander in Christus) sind gleich gut erreichbar, sei es, daß das Sacrament unter beiden Gestalten, oder nur unter Einer gereicht werde. Die alttestamentlichen Typen des eucharistischen Fleisches und Blutes Christi, auf welche Paulus in 1 Kor. 10, 3. 4 verweist, nämlich das Manna und das Wasser aus dem Felsen waren gleichfalls zwei von einander gesonderte Spenden Gottes, in deren jeder im Besonderen Gott den Israeliten sich kund that und geistlich zum Genusse bot. Josephus Flavius und Philo bezeichnen das Manna als Panacee für jede andere Art von Erquickung; letzterer macht im Besonderen noch darauf aufmerksam, daß beim Manna, wie beim Coriander, das kleinste Theilchen des zerstoßenen Samenkorns noch keimkräftig ist,

[1]) De usu integri Sacramenti.

gerade so, wie in dem zum eucharistischen Leibe consecrirten Brote das kleinste Theilchen den ganzen Christus enthält. Galatinus citirt aus dem Rabbi Cahana eine Stelle, welche obwol lange vor Christi Geburt geschrieben, bereits auf die neutestamentliche Eucharistie hindeutet, und zugleich ausspricht, daß sowol im Weine als auch im Brote der ganze Leib d. i. Fleisch und Blut des Messias enthalten sein werde [1]). So hat also ein alter vorchristlicher Rabbi über das christliche Abendmalsdogma richtiger gedacht, als Melanchthon!

Die zweite, von Melanchthon, Andreas Friccius und Bucer vertretene Behauptung ist, daß die Laiencommunion sub una gegen die Worte Christi streite: Hoc facite in meam commemorationem. Sie sehen in denselben einen Auftrag, die Communion an alle Gläubigen unter beiden Gestalten zu spenden. Die wahre Bedeutung dieser Worte aber ist, daß durch dieselben das alttestamentliche Priesterthum abrogirt, und an die Stelle desselben das Priesterthum des Neuen Bundes eingesetzt, die Apostel zu Priestern ordinirt, und mit der dreifachen Gewalt ausgerüstet wurden, im Auftrage und Namen Christi das Sacrament des Leibes und Blutes Christi zu vollbringen, Gott als Opfer darzubringen, und das Sacrament auch an die Gläubigen zu spenden. Diese dreifache Gewalt belegt Gropper mit einer Reihe patristischer Zeugnisse über die liturgische Praxis der altchristlichen Kirche, und sucht sofort zu zeigen, daß die Priester dem ihnen von Christus gewordenen Auftrage der Sacramentspendung genügen, wenn sie den Gläubigen die Communion unter Einer Gestalt reichen. Seine Beweisführung stützt sich darauf, daß es sich bei der Spendung derselben nicht um die äußere, sinnlich wahrnehmbare Gestalt des Sacramentes handle, welche vom heiligen Bernhard escae sacrae cortex et furfur genannt wird, sondern um dasjenige, was unter der Gestalt des Sacramentes geboten wird; daß die Gläubigen sachlich nicht verkürzt werden, wenn ihnen das Sacrament unter Einer Gestalt gereicht wird, gleichwie z. B. auch die Besprengungstaufe von derselben Wirkung ist, wie die Taufe durch Untertauchung; daß nur derjenige, der nicht an die Transsubstantiation glaube, die Communion unter Einer Gestalt für ungenügend halten könne; daß in der Kirche schon seit den

---

[1]) Vgl. Gropper a. a. O., S. 362—364.

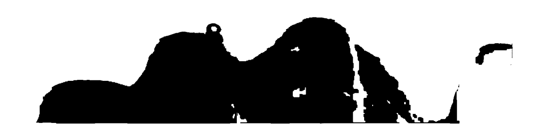
Apostelzeiten neben der Communion unter beiden Gestalten auch jene unter Einer Gestalt üblich gewesen sei.

Damit kommt Gropper auf die Erledigung des dritten, von den Gegnern urgirten Punctes, rücksichtlich dessen ihm die Richtigstellung verschiedener, von ihnen citirter Zeugnisse und Thatsachen obliegt. So citirt Melanchthon einen Canon des Papstes Damasus[1]), um zu beweisen, daß nach der Ansicht des Papstes das ganze Sacrament unter beiden Gestalten genommen werden müsse. Gropper bemerkt, daß der fragliche Canon sich auf die Manichäer beziehe, welche läugneten, daß Christus menschliches Blut gehabt habe und wahrhaft gestorben sei, daher sie bei der Ausspendung der Eucharistie das Sacrament bloß unter Brotsgestalt empfiengen, der Darreichung des Kelches aber sich entzogen. Mit Rücksicht auf diesen Umstand ordnet der Papst an, daß alle Communicanten das Sacrament unter beiden Gestalten empfangen müssen, und welche sich diesem Gebote nicht sollten fügen wollen, von der Communion gänzlich auszuschließen seien.

Die gegen das constanzer und basler Concil gerichteten Schmähungen können Bucer und Genossen nur zufolge ihrer Unkenntniß der älteren kirchlichen Praxis für erlaubt und gerecht halten. Die Beschlüsse beider Synoden enthalten in keinem ihrer besonderen Puncte irgend eine Neuerung; sie vindiciren der Kirche nur das von jeher geübte Recht, bedenklichen Übelständen, gefährlichen Irrthümern und Neuerungen durch heilsame Gesetze zu begegnen, wohin auch die Anordnung gehört, daß den Laien nur das eucharistische Brot, nicht aber der Kelch gereicht werde. Die Kirche hat nicht nur in der Praxis der Communionspendung, sondern auch in verschiedenen anderen Puncten Abänderungen des alten Herkommens festgesetzt; so hat sie im Hinblicke auf judaisirende Christen dem Samstag den Sonntag substituirt, die Consecration des Abendmales in gesäuertem Brote verboten, die in der ephesischen Kirche vom Apostel Johannes ererbte Zeitbestimmung des Osterfestes verworfen, die von Christus selber vollzogene Fußwaschung nicht in den kirchlichen Gottesdienst aufgenommen u. s. w. Ebenso war sie berechtiget, Maßnahmen gegen die mit der Spendung des Kelches verbundenen Übelstände zu treffen und dem Irrthum der Husiten zu begegnen,

---

[1]) Cap. Comperimus, de Consecr.



welche fälschlich die Nothwendigkeit der Communion unter beiden Gestalten behaupteten. Gropper will jenen Wohlgesinnten nicht entgegentreten, welche im Interesse des kirchlichen Friedens den Laienkelch auf einem allgemeinen Concil zurückzufordern gedenken, warnt aber vor jeder eigenmächtigen Abänderung der bestehenden Kirchenpraxis; den weltlichen Gewalten und Fürsten stehe kein Recht zu, solche Abänderungen zu treffen, welche, anstatt der kirchlichen Einigung Vorschub zu leisten, die Wirren der zerrissenen Zeit nur noch höher steigern müßten.

Gropper vermied jenen Fehler, welchen Cassander [1]) an Eck rügte, der in seiner Apologia principum catholicorum [2]) behauptet hatte, er erinnere sich nicht, je gelesen zu haben, daß in der römischen Kirche die Eucharistie irgend einmal unter beiden Gestalten an die Gläubigen gespendet worden wäre; eine einzige Stelle im Leben des heiligen Laurentius — meint Eck — möchte dafür einen Anhaltspunct bieten. Cassander wundert sich, daß ein so kenntnißreicher und gelehrter Theolog nicht um die calices ministeriales der römischen Kirche gewußt habe, deren im Liber Pontificalis mehrmals Erwähnung geschehe; daß ihm die in Gratian's Decret aufgenommene Anordnung des Papstes Soter unbekannt gewesen, welcher verfügt, daß am Gründonnerstag die Pönitenten ad percipienda corporis et sanguinis dominici sacramenta zugelassen werden sollen; ferner die im vierten Buche der Dialogen Gregor's d. Gr. vorkommende Äußerung, daß Christi Blut jetzt nicht mehr: in manus infidelium, sondern in ora fidelium ströme! Er hätte sich aus den alten Sacramentarien Gregor's und dem liber ordinis romani über die Praxis der alten römischen Kirche unterrichten können; die Päpste behielten bei ihren feierlichen Ämtern den altchristlichen Brauch bis in's 15te Jahrhundert bei. Selbst Martin V hielt sich nach dem constanzer Concil noch an den alten ordo romanus, und reichte am Osterfeste dem römischen Volke die Eucharistie unter beiden Gestalten!

---

[1]) Consultatio de articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis (vgl. Unten §. 661), art. 22.

[2]) Vgl. Unten §. 655.

§. 615.

Die Erörterungen über Meßopfer und Laiencommunion sub una hängen auf's innigste mit jenen über das kirchliche Priesterthum zusammen; denn Priesterthum und Opfer bedingen sich wechselseitig, und die protestantische Forderung des Kelches bedeutete nach ihrem tieferen Grunde die Gleichstellung der Laien mit den Geistlichen im Namen des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen, außer welchem es kein anderes gebe. Neben Emser, der über das, in diesem Sinne verstandene allgemeine Priesterthum der Gläubigen mit Luther in eine heftige Controverse gerathen war [1]), traten Bartholomäus von Usingen [2]) und Fisher von Rochester [3]) in besonderen Schriften als Vertheidiger des kirchlichen Priesterthums hervor [4]). Schatzgeier [5]) stellt die von beiden streitenden Theilen hervorgehobenen Stellen der Schrift einander gegenüber, um aus ihrer Vergleichung den richtigen Sinn der Schriftlehre über das Priesterthum in der christlichen Kirche zu ermitteln. Für das allgemeine Priesterthum sprechen: Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 13; Eph. 4, 4—6; 1 Petr. 2, 5. 9; Offenb. 1, 6; 5, 10 — für die göttliche Einsetzung des kirchlichen Priesterthums: Gal. 1, 1; Apstgsch. 13, 2; 2 Kor. 3, 6; 1 Kor. 12, 4; Eph. 4, 11, wozu noch die Stellen Hebr. 5, 4; Jerem. 23, 21; Mal. 2, 7 kommen. Diese beiden Arten von Priesterthum heben sich wechselseitig nicht auf, sondern stützen und tragen sich gegenseitig, und verhalten sich zu einander, wie innere und äußere kirchliche Gottesverehrung sich zu einander verhalten. Das innere Priesterthum wird geübt im unmittelbaren Verkehre der in Gottes Gnaden wiedergebornen und geheiligten Seele mit Gott; in seinen Übungen besteht die höchste Erhebung und der heilige Friede der Seelen auf Erden, der ächte und volle Genuß der christ-

---

[1]) Vgl. Oben §. 596.

[2]) Vgl. Oben S. 49, Anm. 1.

[3]) Sacri sacerdotii defensio contra Martinum Lutherum, 1523. Näheres über den Inhalt dieser Schrift bei Kerker: John Fisher, der Bischof v. Rochester u. Martyrer für den kath. Glauben (Tübingen, 1860), S. 167 f.

[4]) Vgl. auch Clichtoväus, Antilutherus II, 4—6.

[5]) Scrutinium sacr. script., Conat. 7.

lichen Freiheit. Es ist daher wahrhaft ein munus regium, höhe im Range als das Priesterthum, welches die Kirche verleiht, un über alle menschliche Jurisdiction erhaben. Es ist aber ohne Stre ben nach Heiligkeit nicht denkbar, und ohne strenge und gewissen hafte Bindung an die allgemeinen Gebote der christlichen Gerech tigkeit und an die besonderen Regeln christlicher Selbstverläugnun nicht erreichbar [1]). Das kirchliche Priesterthum ist von Christus zu Besorgung des äußeren Gottesdienstes und zur Erbauung der Kirch eingesetzt worden, und hat die Apostel zu seinen primitiven un fundamentalen Trägern. Darum heißt es in Offenb. c. 21 von de himmlischen Jerusalem, daß ihre Mauer 12 Grundsteine hatte, i welche die Namen der zwölf Apostel des Lammes gegraben waren Zur Erlangung dieses Priesterthums der Kirche ist jeder befähiget welcher durch die Taufe ein Glied vom Leibe Christi geworden, un dadurch befähiget ist, an den Eigenschaften des ewigen Hohen priesters Christus, der das Haupt dieses Leibes ist, zu participire (Kol. 1, 18). Durch diese allgemeine Zugänglichkeit unterscheide sich das christliche Priesterthum von jenem des Alten Bundes, welches an einen bestimmten Stamm gebunden war. Aber di bloße Fähigkeit reicht für sich nicht aus, das Priesterthum zu er langen, ohne Hinzutritt der Berufung (Hebr. 5, 4); nicht jeder ohn Unterschied kann berufen werden (1 Kor. 4, 2) zu dem hochwichtige und hochheiligen Amte eines Mittlers zwischen Gott und der chris lichen Gemeinde (4 Mos. 12, 8). Darum fragte auch Christus de Petrus, der zum höchsten Amte der Kirche berufen werden sollte Simon, diliges me plus his? (Joh. c. 21); und in ähnlicher Weis ist an jeden, der das kirchliche Priesterthum erlangen will, die Frag zu stellen, ob er Gott mit besonderem Eifer dienen wolle. Darum zählt auch der Apostel Paulus die Eigenschaften auf, welche ei Bischof haben müsse, und warnt den Timotheus, daß er niemand die Hände voreilig auflege. In den Schriften des Neuen Testa mentes wird allerdings die Benennung „Priester“ (sacerdos) vo den Dienern des Altars nicht gebraucht; aber bloß deßhalb nicht damit sich nicht mit jener Benennung ungeeignete Vorstellunge

---

[1]) Das diesem sacerdotium regale entsprechende Opfer — bemerkt Usinge in einer zu Erfurt am Martinstage 1522 gehaltenen Predigt — ist i Röm. 12, 1 angegeben.

verbänden, d. h. daß man sich nicht unter den Priestern des Neuen Bundes dasselbe dächte, wie unter jenen des Alten Bundes. Denn im Neuen Bunde ist Christus der sacerdos principalis, und die Diener des christlichen Altars bringen Gott das Opfer in seinem Namen dar, und heißen darum ministri. Luther weiset auf verschiedene Stellen der Schrift hin, aus welchen er beweisen will, daß es im Neuen Bunde kein besonderes Priesterthum mehr gebe, und der hohe Priester Christus der einzige Priester sei. Die genannten Stellen beweisen aber nur so viel [1]), daß uns durch Christus die Fülle der Wahrheit und Gnade gebracht worden sei, wodurch jedoch keineswegs die in der Schrift selber betonte Ordnung in der Kirche und im Gottesdienste aufgehoben werden soll.

Berthold von Chiemsee [2]) bemerkt, daß die Stelle 1 Petr. 2, 5. 9 in ähnlicher Weise aufgefaßt werden müsse, wie jene alttestamentliche Stelle 2 Mos. 19, 6, in welcher das Volk Israel ein priesterliches Reich und königliches Volk genannt werde, womit doch gewiß nicht gesagt sein sollte, daß jeder Jude Priester sei. Vielmehr wird der im Alten Testamente bestehende Unterschied zwischen Priestern und Laien als Vorbildung der neutestamentlichen Ordnung zu nehmen sein. Petrus selber (1 Petr. 5) unterscheidet zwischen Priestern und Laien, wenn er sich und seine Genossen Mithelfer und Diener Gottes, das Volk der Gläubigen aber Gottes Säatfeld und einen Bau nennt, zu dessen Bestellung und Führung er und seine Genossen berufen seien. Berthold erklärt sich im Besonderen auch noch sehr entschieden gegen die Meinung, daß der Geistliche seine Sendung vom Volke zu empfangen habe. Diese Meinung sei durchaus der Schrift zuwider, welche die Sendung der Priester von Gott herleitet, der zuerst Christum gesendet (Gal. 4), gleichwie sonach Christus die Apostel auserwählt und gesendet, diese aber ihre Mitarbeiter sich erkoren und den Gemeinden gesendet haben. Paulus sagt ausdrücklich, daß er nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater gesendet worden sei, und weist den Timotheus an, welche er zu weihen habe und welche nicht; dem Titus aber gab er die Gewalt, Priester zu weihen, und ließ ihn deßhalb zu Creta, auf daß er allenthalben in den Städten

[1]) Replica etc., Tract. de sacerdotio.

[2]) Teutsche Theologey, Kap. 96.

Priester einsetze. Daß Titus hiebei das Volk zu befragen gehabt hätte, wird mit keiner Sylbe angedeutet.

§. 616.

Die Erörterung über die göttliche Einsetzung des Priesterthums und Apostolates führte von selber auf die Frage vom Rechte der kirchlichen Gewalten. Schatzger will mit Beiseitelassung der Lehre vom kirchlichen Primate nur die den Aposteln von Christus anvertrauten Gewalten nachweisen, und daraus die der Kirche als solcher eignenden Gewalten ableiten. Die Schrift lehrt, daß Christus, den sie den Eckstein der Kirche nennt, sich zwölf Apostel erwählt habe, welche in der Schrift die zwölf Grundsteine der himmlischen Jerusalem, und vorgebildet sind durch die 12 Stammhäupter des jüdischen Volkes, durch die 12 Quellen, aus welchen das Volk Israel in der Wüste getränkt wurde, durch die 12 Männer, welche die 12 Steine aus der Mitte des Jordans holten, durch die 12 Stiere, welche das eherne Meer trugen, durch die 12 Hausverwalter Salomo's, durch die 12 Löwenbilder auf den Stufen des salomonischen Thrones. Die Functionen des apostolischen Amtes waren laut den Aussagen der Schrift: die Verkündung des göttlichen Wortes, die Spendung der Taufe, die Vollbringung des sacramentalen Leibes und Blutes Christi, die Macht der Sündenvergebung, die Ertheilung des heiligen Geistes an die Getauften durch Auflegung der Hände, welche später mit der Salbung durch das Chrisma verbunden wurde, das Amt der Zurechtweisung in Verbindung mit der Binde- und Lösegewalt, das Amt der Leitung und Regierung der Kirche, die Einsetzung der Diener der Kirche und die entsprechende Oberleitung der Verrichtungen derselben, die Befugniß entsprechende Einrichtungen in der Kirche zu treffen, und endlich ein oberstrichterliches Walten in allen Angelegenheiten der Lehre, Zucht und Ordnung der Kirche. Da alle diese Gewalten unmittelbare Ausflüsse der von Christus an die Apostel übertragenen Vollmachten sind, so bestehen sie mit göttlichem Rechte in der Kirche, und können durch keine menschliche Gewalt und Willkür beseitiget werden.

An das von Schatzgeier Gesagte schließen sich die Ausführungen bei Clichtovaus an, welcher im ersten Buche seines Antilutherus gegen Luther's falsche Aufstellungen über die christliche Freiheit di

verbindende Kraft der kirchlichen Satzungen beweist. Man müsse nicht alle kirchlichen Institutionen unmittelbar aus der Schrift nachweisen wollen; die Apostel haben kraft der von Christus empfangenen Vollmacht Vieles angeordnet, was nicht im Evangelium geschrieben steht. Genug, wenn ihre Ermächtigung hiezu im Evangelium bezeugt ist. Zum Beweise, wie viele kirchliche Einrichtungen und gottesdienstliche Bräuche, von welchen die Schrift nichts erwähnt, bereits in apostolischer Zeit bestanden haben, beruft sich Clichtoväus unter Anderem auf die von Luther mit Unglimpf behandelten Schriften des Dionysius Areopagita, namentlich auf die Bücher de coelesti hierarchia. Bei dieser Gelegenheit sucht er auch gegen die Einwendungen des Erasmus und Laurentius Valla die damals bereits angezweifelte Echtheit dieser Schriften zu vertheidigen. Die kirchlichen Anordnungen verbinden im Gewissen, und die Verletzungen derselben sind Sünden, nach Beschaffenheit der Verletzung auch schwere Sünden, die nach Umständen mit Recht mit kanonischen Strafen belegt werden.

§. 617.

Die höchste der kirchlichen Gewalten ist das Papstthum, in welchem die Fülle der kirchlichen Gewalt gesammelt ist. Der erste, welcher die Papstgewalt gegen Luther's Angriffe vertheidigte, war Sylvester Prierias. Er war auf diese Frage durch Luther's Ablaßthesen hingedrängt worden; die Beantwortung derselben war auf's Engste mit der Frage vom kirchlichen Primate verflochten. Indem aber Prierias die päpstliche Suprematie und deren göttliches Recht gegen Luther vertheidigte, schrieb er nicht bloß als Apologet des Papstthums, sondern vertheidigte in dem Gipfel aller geistlichen Gewalten der Kirche diese Gewalten selber, in dem summum sacerdotium des Papstes das kirchliche Priesterthum im Allgemeinen, in dem gottgestifteten kirchlichen Principate des Papstes die dem kirchlichen Priesterthum übertragene Binde- und Lösegewalt im Allgemeinen, in der kirchlichen Lehrauctorität des Papstes die Auctorität der lehrenden Kirche im Allgemeinen; wie denn in der That Luther von der Läugnung der göttlichen Verleihung der geistlichen Gewalten des Papstes zur Verwerfung der kirchlichen Auctorität als gottgestifteter Mittlerin der Wahrheit und des Heiles Christi fort-

schritt, und in seiner Lehre von der christlichen Freiheit mit ungestümer Leidenschaftlichkeit einen religiös-kirchlichen Demokratismus proclamirte, dabei aber, so viel an ihm war, alle der kirchlichen Zucht überdrüssigen, und nach Befriedigung weltlicher Wünsche und irdischer Leidenschaften begehrenden Elemente der alten Kirche emancipirte, und die ihr entrissene Gewalt und Macht an die weltlichen Fürsten auslieferte.

Prierias vertheidigte im göttlichen Rechte des Papstthums das göttliche Recht der kirchlichen Gewalt im Allgemeinen, jedoch so, daß er dieselbe völlig in der Gewalt der römischen Kirche und des Papstes aufgehen ließ. Die von ihm gewählten Kategorien der „essentiellen" und „virtuellen" Kirche waren augenscheinlich einseitig angewendet, wenn er unter der Kirche essentiell die Gesammtheit der in der Kirche vereinigten Gläubigen verstand, die Gesammtkirche aber virtualiter durch die römische Kirche, so wie diese hinwiederum virtualiter durch den Papst vertreten sein ließ [1]). Indem er selbst die Auctorität der allgemeinen Concilien ausschließlich aus der Auctorität des Papstes ableitete, also sich nicht begnügte, die Zustimmung des Papstes zu den Beschlüssen des allgemeinen Concils als absolute Bedingung der Giltigkeit und Verbindlichkeit derselben anzusehen [2]), proclamirte er einen Absolutismus, nach dessen Grundsätzen die päpstliche Gewalt nicht die höchste, sondern die einzige Gewalt in der Kirche ist — eine Einseitigkeit, die das entgegengesetzte Extrem zu jener anderen bildet, vermöge welcher alle kirchliche Gewalt als Ausfluß des kirchlichen Sacerdotiums angesehen, und der wesentliche Unterschied zwischen der potestas ordinis und potestas jurisdictionis geradezu aufgehoben wird. Diese absolutistische Auffassung der kirchlichen Gewalt war denn auch Ursache, daß Prierias die päpstliche Gewalt einzig nur nach ihrem Verhältniß zu Christus und zur Gesammtheit der Gläubigen bestimmte, ohne ihre Stellung im Organismus der kirchlichen Gewalten und Ämter zu untersuchen; geschweige denn, daß er weiter noch die Functionen dieser Ämter und Gewalten mit der Idee der Kirche im Allgemeinen zu vermitteln, und daraus die allgemeinen Bestimmungen des

---

[1]) Vgl. die Praeambula seiner ersten Schrift gegen Luther in Lutheri Opp. lat. I, fol. 16.

[2]) De jurid. et irrefrag. veritate, Lib. III, c. 10.

Wesens und Begriffes der Kirche zu gewinnen getrachtet hätte. Freilich war der dogmatische locus von der Kirche damals noch ziemlich unentwickelt, oder doch die Entwickelung desselben vorausgehend in der gallicanischen Kirche in einem Sinne versucht worden, der sich nicht billigen ließ. Im Gegensatze zu solchen schiefen, und der päpstlichen Vollgewalt derogirenden Doctrinen waren Prierias und seine Ordensgenossen im Rechte, wenn sie die Repräsentation und Versichtbarung der Kirche und ihrer Gewalten durch die Person ihres höchsten zeitlichen Leiters entschieden betonten. Es lag diesem Streben nebst der schuldigen kirchlichen Pietät die lebendige Überzeugung zu Grunde, daß, je größer ein Reich, desto stärker auch die dasselbe zusammenhaltende Macht sein müsse; und daß, je höher die Würde, desto größer auch die Machtbefugniß des Trägers dieser Würde sein müsse. Die katholische Kirche ist aber ein Universalreich, welches die ganze Erdkugel umfaßt, und die Würde ihres sichtbaren Hauptes die höchste, die es auf Erden gibt; sie ist zudem eine unmittelbar von Gott eingesetzte Würde, und ihr Träger der Statthalter Christi auf Erden. Demnach wird die Macht des höchsten menschlichen Leiters der Kirche in ihrer Art größer sein, als die jedes anderen Machtsouverain's in seinem Machtbereiche, und wird keine andere Gränze haben, als jene, welche aus der Idee der organischen Gliederung und Verfassung der Kirche sich von selber ergibt.

§. 618.

Die von Prierias gegen Luther unternommene Vertheidigung der kirchlichen Primatialgewalt wurde durch Ambrosius Catharinus weiter geführt [1]), der auch auf Luther's Gegenreden wider Prierias Bezug nimmt. Luther hatte sich auf ein paar Stellen im Decretum Gratiani [2]) berufen, um zu beweisen, daß selbst nach kirchlichem Rechte die Stelle Matth. 16, 16 für den Primat nicht beweisend sei. In Wahrheit besagen aber die genannten Stellen des kirchlichen Rechtsbuches nur so viel, daß Christus den Petrus nicht schon damals, als er die Worte Matth. 16, 16 sprach, zum Kirchenhaupte

---

[1]) Adversus Lutheri dogmata, Libb. II et III.

[2]) Glosse zu c. considerandum, dist. 1; u. c. significasti, de elect.

einsetzte, sondern aussprach, daß er ihn dazu einsetzen werde. Luther meint, Petrus habe das Versprechen der Schlüssel des Himmelreiches bloß im Namen der Kirche entgegengenommen, und ihr, nicht Petro seien sie übergeben worden. Allerdings hat Petrus die Schlüssel des Himmelreiches im Namen der Kirche entgegengenommen; er hat sie aber als Haupt der Kirche empfangen, und daher sind sie principaliter ihm versprochen und übergeben worden. Die Aussprüche aus Origenes, Chrysostomus, Augustinus, welche Luther zur Erhärtung seiner Exegese anführt, besagen nicht, was er in sie hineinlegt. Daß Petrus in seinem Bekenntnisse der Gottheit Christi auf eine, an alle Apostel gestellte Frage antwortete, ist wol richtig; eben so wenig ist aber zu übersehen, daß die darauf folgenden Worte Christi: Beatus es Simon bar Jona etc. persönlich und ausschließlich an Petrus gerichtet waren. Luther meint weiter, wenn unter petra die päpstliche Gewalt verstanden sein solle, so habe es in der urchristlichen apostolischen Kirche ganz gewiß keinen Papst gegeben; denn Petrus sei ja erst spät nach Rom gekommen, und vor dieser Ankunft habe schon die allgemeine christliche Kirche bestanden. Luther legt also seinen thomistischen Gegnern die Meinung unter, Petrus wäre erst dann Papst gewesen, als er in Rom sich aufhielt, als ob nicht umgekehrt die römische Kirche dadurch Primatialkirche geworden wäre, daß Petrus in ihr seinen Sitz aufschlug. Die Stelle bei Matth. 18, 17 bezieht sich nicht auf die Schlüsselgewalt, welche der Herr einzig dem Petrus verhieß, sondern gibt der Binde- und Lösegewalt Zeugniß, welche Christus allen Aposteln anvertraut hat. Luther meint, aus Christi Worten an Petrus: Non caro et sanguis revelavit tibi etc. gehe hervor, daß dort, wo die Offenbarung des Vaters und das Bekenntniß Christi ist, auch die Schlüssel seien; da nun Ersteres bei der ganzen Kirche, und nicht in einem einzelnen Menschen sei, so seien auch die Schlüssel der Kirche als ganzer eigen. Möge jedoch Luther sagen, wie die Revelatio und Confessio in der Kirche sein könne, ohne bei bestimmten Personen zu sein? Und wenn die Schlüsselgewalt bei allen sein soll, bei welchen die Revelatio und Confessio ist, so war auch Maria Magdalena mit vielen anderen heiligen Frauen Mitinhaberin derselben; und deßgleichen jene vielen Heiligen, welche niemals eine Löse- und Bindegewalt ausübten, wol aber Offenbarungen vom Himmel empfiengen. Luther findet in den, der Verheißung Matth. 16, 18 bald nachfolgenden

Tadelsworten Christi (Matth. 16, 23) eine Bestätigung für die Unmöglichkeit, daß Petrus der Träger der Himmelsschlüssel sein könne, da er doch offenbar wegen seines Mangels an Erleuchtung zurückgewiesen worden sei; als ob es nicht recht gut vereinbar wäre, daß Petrus Einiges über Christus den Sohn Gottes durch Gottes Erleuchtung wußte, Anderes aber, was Christum als Menschensohn betraf, noch nicht wußte. Luther meint, die Consequenz fordere, daß mit Matth. 16, 18 auch der über Petrus ausgesprochene Tadel in Matth. 16, 23 auf die römischen Bischöfe ausgedehnt werde; er übersieht, daß Petrus in Matth. 16, 16 im Namen der ganzen Kirche sprach, in Matth. 16, 23 aber wegen einer rein persönlichen Gesinnungsäußerung zurechtgewiesen wird. Da Petrus sein Bekenntniß im Namen der Kirche ablegte, die immerfort besteht, so gilt Christi Versprechen, um einem weiteren Einwurf Luther's zu begegnen, nicht bloß der Person des Petrus, sondern aller seiner Nachfolger. Luther begreift nicht, wie der Nachfolger eines verstorbenen Papstes zu den Schlüsseln Petri gelangen könne, wenn nicht durch die Kirche, deren Organe den neuen Papst wählen; die Schlüssel seien also bei der Kirche, und werden durch sie jedem neuen Papste eingehändiget. Diese Vorstellung ist falsch und überhaupt grobsinnlich; die Schlüssel sind kein materielles Object, sondern eine geistige Gewalt, welche jeder neugewählte Papst gleich allen seinen Vorgängern unmittelbar von Christus empfängt. In der Auslegung der Worte, mit welchen Christus Petrum zum allgemeinen Hirten bestellt (Joh. 21, 15—17), macht sich Luther gleichfalls der gröbsten Irrungen schuldig: Christus habe nicht gesagt, daß Petrus alle Schafe weiden solle; und wenn Petrus alle Schafe zu weiden beauftragt worden wäre, so hieße dieß nur so viel, als daß Petrus der Erste in der Kirche sei, und der römische Papst das Wort Gottes zu verkünden berufen sei; nach den Worten Christi sei die Liebe die Bedingung und nothwendige Voraussetzung, an welche die Ausübung des Hirtenamtes geknüpft sei. Catharinus bemüht sich, das Verfehlte und Sophistische dieser Bemerkungen kurz zu zeigen, und geht sodann auf die aus der alten Kirchengeschichte geholten Belege Luther's gegen die Institution des kirchlichen Primates über. So beruft sich Luther z. B. auf Hieronymus, welcher nicht nur alle Bischöfe einander gleichstelle, sondern auch die Priester denselben gleich erachte. Hieronymus will aber an der fraglichen

Stelle einzig nur sagen, daß es ursprünglich in der Kirche keine Priester gegeben habe, die nicht zugleich Bischöfe gewesen wären; die Gleichheit der Bischöfe urgirt aber Hieronymus nur insofern, als er in der glänzenderen Stellung des einen Bischofes keinen Grund zu einer stolzen Selbstüberhebung desselben über einen anderen minder glänzend gestellten, oder in einem bescheidenen Erdwinkel wirkenden Bischof erkennen will. Gregor d. Gr. soll dem römischen Bischofe die Nachfolgerschaft Petri absprechen, weil er Petrus bloß das Haupt der Apostel nenne! Wir übergehen die Antworten des Catharinus auf verschiedene andere geschichtliche Thatsachen und Zeugnisse, welche Luther aus der alten Kirche beizubringen bemüht ist; es sind im Wesentlichen dieselben, welche er in der Leipziger Disputation vorbrachte, augenscheinlich ohne alle nähere Kenntniß des kirchlichen Alterthums und seiner Verfassungszustände. So verirrt er sich so weit, zu sagen, die Bezeichnung mater, welche Ambrosius der römischen Kirche beilege, besage nichts für den Primat derselben, weil man jede Metropolitankirche eine Mutterkirche nennen könne!

Eck's umfangreiches Werk de Primatu Petri [1]) enthält in seinen ersten zwei Büchern eine umständliche biblisch-patristische Beweisführung für den römischen Kirchenprimat; im dritten Theile aber werden die Gründe beleuchtet, aus welchen Luther vor seinem förmlichen und definitiven Bruche mit der Kirche das Papstthum noch als eine Institution menschlichen Ursprunges anerkennen und achten zu wollen erklärte. Eck rügt mit scharfen Worten die Unwissenheit Luther's in geschichtlichen Dingen; er widerlegt die Behauptung, die Africaner und Griechen wären niemals der kirchlichen Oberhoheit des Papstes unterthan gewesen, und die kanonische Gesetzgebung der Kirche sei nicht älter als 400 Jahre. Im Übrigen behalf sich auch Eck, was die älteren Decrete und Canones betrifft, mit den unvollkommenen Hilfsmitteln seines Zeitalters; er citirt päpstliche Decrete der vornicänischen Epochen, hält sardicensische Canones für nicänische [2]) u. s. w., besitzt aber übrigens eine für seine Zeit wirklich bedeutende und umfassende Kenntniß der Zeugnisse und Beweisstellen aus den Werken und Documenten altchristlicher Zeit. Seine Apologie der

---

[1]) Siehe Oben S. 54. Vgl. auch Eck's Enchirid., art. 3.

[2]) Vgl. hierüber Hefele Conc. Gesch. I., S. 341.

römischen Kirche gegen Luther's Verunglimpfungen führt ihn unter Anderem auch auf die Besprechung des Canons der fünften Lateransynode über die Unsterblichkeit der Seele. Luther hatte die Nothwendigkeit einer solchen Entscheidung als ein sprechendes Zeugniß für die Verkommenheit der römischen Scholastik erklärt. Eck übergeht den eigentlichen Anlaß jenes Canon's [1]) und preist die Weisheit des Concil's, welches mit jenem Canon heilsame Winke zur Auffrischung und Belebung einer mit der christlichen Offenbarungslehre übereinstimmenden Philosophie gegeben habe; der berühmte Jakob Wimpheling habe, anders als Luther urtheilend, die betreffende Constitution, welche die Weisungen des Concils sammt dem erwähnten Beschlusse enthält, als eine sehr heilsame Anordnung erkannt.

§. 619.

Fisher widmet [2]) der Vindicirung der göttlichen Einsetzung des Papstthums eine ausführliche Erörterung. Petrus werde in der heiligen Schrift unverkennbar vor den übrigen Aposteln ausgezeichnet. Dahin gehört die Änderung seines Namens, sodann der Umstand, daß er, obwol nicht zuerst von Christus berufen, dennoch bei Aufzählung der Apostelnamen regelmäßig zuerst genannt wird, ferner die ihm von Christus zu Theil gewordene Seligkeitspreisung wegen des der Gottessohnschaft Christi abgelegten Zeugnisses; die Verheißung der Schlüssel des Himmelreiches; die verheißungsvolle Rede Christi an Petrus wegen Bezahlung der Doppeldrachme (Matth. 17, 24. 25); das Gebet Christi, daß der Glaube Petri nicht gebreche (Luk. 22, 32); die Rede des Engels an die Frauen am leeren Grabe Christi (Mark. 16, 7), der Vortritt des Petrus beim Betreten des leeren Grabes (Joh. 20, 4. 6), der dreimal wiederholte Auftrag Christi an Petrus, die Lämmer und Schafe Christi zu weiden, und die nachfolgende wiederholte Aufforderung: Tu me sequere (Joh. 21, 19. 22). Daran schließen sich die in der Apostelgeschichte erzählten Thatsachen, in welchen der Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln sichtlich zu Tage tritt, und die patristischen

---

[1]) Vgl. darüber meine Gesch. d. Thom., S. 127 ff.

[2]) Confut., art. 25 et 26. Vgl. auch Oben S. 52, Anm. 1.

Zeugnisse eines Hilarius, Ambrosius, Leo, Gregor d. Gr., Cyprian, Augustin, Hieronymus, Chrysostomus, nach dessen Zeugniß Jakobus von Petrus zum Bischof von Jerusalem eingesetzt wurde u. s. w. Luther verweist auf die Christen Africa's, Persiens, Indiens, Griechenlands u. s. w., welche die geistliche Oberherrschaft des Papstes niemals anerkannt hätten. Gesetzt, es verhielte sich so, so wäre damit noch nicht die göttliche Institution des Papstthums als falsch nachgewiesen. Die Behauptung Luther's, der päpstliche Primat sei niemals volle Wahrheit geworden, leidet an einer doppelsinnigen Unbestimmtheit, und ist in jedem Sinne verfehlt; denn in Hinsicht auf seine Machtbefugnisse besteht der Primat thatsächlich in seiner vollen Wahrheit, in Hinsicht auf den Umfang seiner Herrschaft wird sich die Verheißung Christi dann erfüllen, wenn die von Gott hiefür bestimmte Zeit gekommen sein wird. Luther läugnet, daß Petrus irgend einen Machtvorzug vor den Aposteln behauptet habe; aber die dem Petrus zu Theil gewordene Sendung nach Samaria (Apstgsch. 8, 14) bezeugt nur die Wichtigkeit und Auctorität seiner Persönlichkeit in den Augen der übrigen Apostel, die ihn einem gefährlichsten Feinde entgegensendeten. Luther begreift nicht, wozu ein Primat nothwendig sei. Er könnte eben so gut die Frage aufwerfen, wozu die Sacramente nothwendig seien, da Gott ohne dieselben das Heil spenden könnte. Indeß liegen in der Natur der Sache selber Gründe genug, die monarchische Verfassung der Kirche zu rechtfertigen, nebstdem daß sie bereits durch die alttestamentliche Gottesdienstordnung vorgebildet ist. Luther meint freilich, Aaron sei nicht Petri, sondern Christi alttestamentliches Vorbild gewesen; muß er aber dieß so ausschließlich gewesen sein, daß er nicht zugleich Vorbild dessen sein konnte, den Christus an seiner Stelle als sichtbares Haupt der Kirche hinterließ? Im Gegentheil dürfte Moses, der auf den Berg sich begebend den Aaron beim Volke zurückließ, das wahre Vorbild Christi sein, der, in den Himmel zurückkehrend, den Petrus als sichtbaren Leiter der Kirche hinterließ. — Fisher läßt sich, wie seine Vorgänger in eine ausführliche Erklärung der von Luther bestrittenen Beweisstellen Matth. 16, 16 und Joh. 21, 15 ff. ein, und bekämpft im Besonderen auch Luther's Behauptung, daß die Worte: Quodcunque solveris super terram etc., sich bloß auf das von Petrus Gebundene d. i. bloß auf Erlaß kanonischer Strafen sich beziehen. Wenn also Petrus nie jemanden excommunicirt

hätte, so hätte er auch die Lösegewalt niemals üben können! Luther bemüht sich vergeblich zu zeigen, daß die Lösegewalt keinen weiteren Umfang habe, als die Bindegewalt. Will er nicht zugeben, daß der Papst jemand von seinen Sünden lossprechen könne, so hat die potestas solvendi gar keinen Sinn und keinen Inhalt, und man begreift nicht, weßhalb Christus überhaupt zu Petrus von einer Gewalt zu binden und zu lösen gesprochen hat.

Fast gleichzeitig mit Fisher's Confutatio veröffentlichte Faber, damals Generalvicar des constanzer Bisthums, gegen Luther's Äußerungen über das Papstthum ein sehr ausführliches Werk [1]), welches seinem Umfange nach dem Werke Eck's, in Form und Methode der Behandlung des Gegenstandes den Schriften des Catharinus und Fisher sich zur Seite stellt, indem Faber den einzelnen Äußerungen Luther's Schritt für Schritt folgt, und den aus Luther's Schriften ausgehobenen Stellen jederzeit unmittelbar die mitunter zu völligen Abhandlungen anwachsenden Gegenreden anschließt.

§. 620.

Nachdem Luther mit der Kirche gebrochen hatte, war es natürlich, daß er auch alle kirchlichen Institutionen verwarf, in welchen der Geist der Kirche specifisch sich ausprägt: das Mönchthum, die Gelübde, das Fasten, den priesterlichen Cölibat. Soweit er sich hiebei auf die Idee der christlichen Freiheit stützte, wurde er am besten und geschicktesten von Schatzger widerlegt [2]). Clichtoue gieng nicht so sehr auf den Standpunct seines Gegners ein, wie Schatzger, sondern suchte die von Luther angegriffenen Institutionen durch den Nachweis ihrer Trefflichkeit, Heilsamkeit, ihrer Übereinstimmung mit den Lehren der Schrift und mit der altchristlichen Praxis zu rechtfertigen. In solcher Weise vertheidiget Clichtoue im dritten Buche seines Antilutherus die Mönchsgelübde, im zweiten und dritten Buche seines Propugnaculum adv. Lutheranos den Cölibat und

---

[1]) Adversa nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri. Leipzig, 1523. — Über eine andere einschlägige Schrift Faber's siehe Oben S. 47.

[2]) Siehe Unten §. 636.

die kirchliche Fastendisciplin, rücksichtlich welcher beider Puncte er auch gewisse schiefe und minder correcte Äußerungen des Erasmus berichtiget. Erasmus hatte namentlich die Ehe auf Kosten des Cölibates gelobt; Clichtoue anerkennt die Güte der Ehe, vertheidiget sogar gegen Luther die Sündlosigkeit der ehelichen Pflichtleistung, behauptet aber nebenbei den Vorrang der Virginität, und zeigt, wie die Ehelosigkeit in der Idee des priesterlichen Amtes selber begründet sei. Luther's Schmähungen wider die Bettelorden waren bereits in der Verdammungsbulle Leo's X censurirt, und demzufolge in Fisher's Confutatio assertionum Lutheri [1]) beleuchtet worden. Bartholomäus von Usingen vertheidigte den Priestercölibat und die Mönchsgelübde gegen seinen Widersacher Culsheimer, welchen Usingen's Predigten in Erfurt wider die neue Lehre zu Angriffen gegen ihn und die von ihm vertheidigten Lehren gereizt hatten. Faber's Malleus haereticorum reizte den Zorn Luther's, welcher die ihm darin zur Last gelegte Mißachtung der im Namen der Sitte und Religion heilig zu haltenden Virginität [2]) durch eine Auslegung des siebenten Capitels des ersten Korintherbriefes rächen zu müssen glaubte, die er, da er sie einem im Heirathen begriffenen Freunde widmete, Epithalamium betitelte (1523). Wir werden auf die Widerlegung dieser Schrift durch Köllin weiter unten zurückkommen, und erwähnen hier nur vorläufig jener Abschnitte aus Köllin's Gegenschrift, in welchen speziell der Ordensstand und das Keusch-

---

[1]) Vgl. Confut., art. 41.

[2]) Mit welcher Rücksichtslosigkeit und welch ergrimmter Erbitterung Luther das Klosterwesen ansah, und wie wenig sein Ohr die Anpreisung der klösterlichen Gelübde und Tugenden, der Virginität namentlich, vertragen mochte, beweisen seine Glossen zu der in seine Hände gerathenen harmlosen, kurzen Ansprache, die ein Dominicaner in einem sächsischen Nonnenkloster an eine, die klösterlichen Gelübde ablegende Jungfrau hielt. (Siehe Luthers: Exemplum theologiae et doctrinae papisticae. Opp. lat., Tom. II, fol. 561 ff.) Der Dominicaner hatte in seiner Anrede unter Anderem gesagt, die neue Himmelsbraut nehme sich die heilige Jungfrau zum Vorbilde, quae primo virginitatis votum emisit. „Natürlich“ — fügt Luther höhnend bei — „quia (Maria) fuit monialis, et Joseph fuit ejus abatissa, et diversorium fuit ejus Monasterium, et asinus fuit ejus Confessor et Praedicator, et praesepe fuit Chorus, panni fuerunt cappa, et reliqua de eadem lectione“ . . . .

heitsgelübde der Religiosen, so wie der Priestercölibat gegen Luther's Cavillationen in Schutz genommen wird [1]). Selbst die Person Faber's war von Luther nicht geschont, sondern mit den ehrenrührigsten Schmähungen überschüttet worden, die indeß von Cochläus und Köllin im ernstesten und entschiedensten Tone als böswillige und grundlose Erfindungen zurückgewiesen wurden. In Hinsicht auf die von Luther gegen die Ordensgelübde und den Priestercölibat erhobenen Einwendungen und Anschuldigungen befaßt sich Köllin's Vertheidigung damit, zu zeigen, daß der sichere Lebensunterhalt, welchen das Kloster dem Religiosen bietet, mit dem Streben nach evangelischer Vollkommenheit sich ganz wol vereinbaren lasse, und dem Mönche die nöthige Muße zu Gebet, Contemplation und anderen geistlichen Beschäftigungen biete; daß der Verzicht auf die Ehe keinen Verlust der sittlichen Freiheit oder gar einen unnatürlichen Zwang involvire; daß in 1 Kor. 7 von einer den Priestern ertheilten Heirathserlaubniß, die Luther aus dem gedachten Kapitel herausliest, nichts zu finden sei u. s. w. [2])

§. 621.

Die Verehrung und Anrufung der Heiligen wurde in besonderen Schriften vertheidiget durch Hogstraten, Eck, Schatzger, Vehe und Cochläus. Hogstraten beantwortet in seiner gegen Lonicerus [3]) gerichteten Abhandlung [4]) die von letzterem erhobenen Einwürfe wider die Heiligenverehrung. Ehe er auf die speziellen Einwendungen seines Gegners eingeht, erwähnt er die allgemeinen Voraussetzungen, auf welche Luther's Anhänger ihre Bestreitung des Heiligencultes

---

[1]) Eversio Lutherani epithalamii, Lib. IV, tract. 2. 3. 4; Lib. V, tract. 1. 2. 4.

[2]) Andere Vertheidigungen des Ordensgelübde und des Priestercölibates veröffentlichten Köllin's Ordensgenossen Dietenberger: De votis monasticis contra temerarium Martini Lutheri de eis judicium libri duo (Köln 1524; in zweiter Ausgabe 1525) — Vehe in den betreffenden Abschnitten seiner bereits öfter erwähnten Assertio etc.

[3]) Über Lonicerus siehe Oben S. 48, Anm. 1.

[4]) Dialogus de veneratione et invocatione Sanctorum contra perfidiam lutheranam. Köln, 1524.

stützen. „Die Gebete der Heiligen sind überflüssig, da sie von Gott nichts anderes wünschen können, als was Gott selber will.“ Daraus würde folgen, daß jedes Bittgebet überflüssig sei. Die Gegner sagen freilich, die auf Erden betenden Gerechten erlangen, wenn auch ihre Bitte nicht erhört wird, jedenfalls ein Verdienst, was den Heiligen im Himmel nicht mehr möglich sei. Dabei wird aber übersehen, daß es sich nicht um eine Bitte im eigenen Interesse, sondern um eine Fürbitte für andere handle. Sollte diese den Heiligen wegen des vorhin angeführten Grundes unmöglich sein, so könnte ja auch Christus nicht, wie doch in der Schrift ausdrücklich gelehrt wird, im Himmel unser beständiger Fürbitter sein. „Die Verdienste der Heiligen sind im Himmel genugsam belohnt; also können sie nicht verlangen, daß die Verdienste ihrer guten Werke auch noch den Menschen auf Erden zu Gute kommen.“ Aber es wird ja auch gar nicht behauptet, daß ihre Verdienste den Betenden auf Erden sollen zugewendet werden; sondern es wird einzig angenommen, daß ihre Bitten Gott ganz besonders wohlgefällig seien, und darum werden sie um ihre Fürbitte angerufen. Eine solche Anrufung sei jedoch, meint Lonicerus, eine Beeinträchtigung des Glaubens an den Einen Mittler Christus. Diese Einwendung zeigt vom Nichtverstehen der Sache; es läßt sich umgekehrt mit weit besserem Rechte sagen, die Erhörbarkeit der Fürbitten der Heiligen ist eine Frucht und Wirkung der alleinzigen Mittlerschaft Christi. Lonicerus meint, Christus höre auf, als der ewige Hohepriester der Menschheit zu gelten, wenn die Heiligen um ihre Fürbitte angerufen werden; als ob einzig dem Priester zustünde, für Andere zu beten, während doch der Apostel Jakobus alle Christen auffordert, für einander zu beten, indem das Gebet des Gerechten viel bei Gott vermöge. Der Gegner beruft sich da freilich auf das allgemeine Priesterthum der Gläubigen; allein dieses Priesterthum wird in der Schrift nur von der Gesammtheit der Gläubigen prädicirt, nicht von jedem Einzelnen derselben. Die Berufung auf Röm. 5, 2 ist durch das vorausgehend Gesagte erlediget; Röm. 8, 32 ist nur eine Verbürgung und Sicherstellung der dereinst uns vollkommen reifenden Früchte der Erlösung. Die aus 1 Kor. 3, 22 gezogenen Folgerungen sind schon darum unzulässig, weil die daselbst erwähnten heiligen Männer: Paulus, Apollo, Cephas, über welche Lonicerus in Kraft seines Glaubens sich stellen zu dürfen glaubt, nicht als himmlische Verklärte, sondern

als auf Erden Lebende erwähnt werden. Die Anrufung der Heiligen geht nicht von einem Zweifel an der Güte und Barmherzigkeit Gottes aus, sondern von dem Gefühle unserer Unwürdigkeit, und dem darin gegründeten Bedürfnisse nach Fürbittern, die in den Augen Gottes als Würdigere erscheinen, denn wir sind. Die Schrift enthält allerdings keine Aufforderung, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen; der Grund dessen liegt aber nahe genug, die Neubekehrten aus dem Heidenthum würden diese Art von Heiligencult gänzlich mißverstanden und im Sinne des heidnischen Halbgöttercultes gedeutet haben. Auch Lonicerus mißversteht die der heiligen Jungfrau beigelegten Prädicate: spes nostra, salus nostra u. s. w., und nimmt sie in absolutem Sinne; wüßte Lonicerus, daß in der Schrift auch Menschen salvatores genannt werden (2 Esdra 9, 27), so würde er sich an der, der heiligen Jungfrau beigelegten Benennung nicht stoßen [1]). Lonicerus gibt zu, daß die Gläubigen auf Erden für einander beten sollen; glaubt er, daß die Heiligen im Himmel weniger Liebe für ihre Brüder auf Erden, als diese selbst zu einander haben? Er meint, sie stehen nicht vor Gottes Angesicht, wie Christus; schauen denn aber die Betenden auf Erden Gottes Angesicht? Bezüglich seines Unglaubens an die Wunder, welche an den Gräbern der Heiligen geschahen, möge Lonicerus nachlesen, was der heilige Hieronymus dem Vigilantius antwortete. Mit Recht sind diese Wunder vom gläubigen Volke als Ermunterungen zur Anrufung der Heiligen verstanden worden, und nicht als bloße Ver-

---

[1]) Faber führt in seinen Schriften zu wiederholten Malen Beschwerde über die bei Luther's Anhängern übliche Herabwürdigung der jungfräulichen Mutter des Herrn; er bezeichnet sie in seiner oben erwähnten Schrift de sacrificio missae (siehe S. 612) als Mariomastiges und Antidicomaritae, und meint, daß die Türken über Christus und seine glorwürdige Mutter würdiger denken, als manche Lutheraner. Er erzählt, lutherische Weiber sprechen gehört zu haben, welche der heiligen Jungfrau gar keinen Vorzug vor den übrigen Weibern einräumen wollten, und meinten, sie hätte auf dieselbe Weise empfangen, wie andere Weiber; eine Muhamedanerin würde dieß kaum zu sagen wagen. In seiner Schrift de causis, cur noluerit nec potuerit approbare Lutheri doctrinam, bezeichnet Faber (capp. 19 et 20) die Mißachtung Mariä, der Engel und Heiligen als eine der Ursachen, aus welchen er nie und nimmer Luther's Lehre billigen könnte, oder ihr das Recht auf Duldung zugestehen möchte.

herrlichungen der Heiligen, wie Lonicerus sie für den von ihm nicht zugegebenen Fall ihrer geschichtlichen Wahrheit verstanden wissen will. Lonicerus zieht freilich auch dieß in Zweifel, ob die in der Kirche verehrten Heiligen zur Seligkeit gelangt seien; er wird wenigstens auf Grund der Schrift zugeben müssen, daß es Menschenseelen gebe, die bereits Gott anschauen. Christus sagt von dem armen Lazarus, daß er in den Schooß Abraham's aufgenommen wurde; in Eph. c. 4 sagt der Apostel mit Beziehung auf die Erlösung der Gerechten aus der Vorhölle: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem! Hogstraten antwortet noch auf einige andere Gegenreden des Lonicerus, welcher sich an der Zahl der himmlischen Fürbitter stößt, die der Zahl der in den Göttercatalog der heidnischen Pontifices eingetragenen Halbgötter gleiche, den Katholiken zur Last legt, daß sie sich den Himmel wie den Hofstaat eines großen Herrn vorstellen, zu welchem man nur durch viele Mittelspersonen gelangen könne u. s. w. Schließlich bespricht Hogstraten noch, auf welche Art die Heiligen zur Kenntniß unserer Wünsche und Bitten kommen, und findet darin neue Anhaltspuncte zur Zurückweisung der rohen und ungeziemenden Vorstellungen seines Gegners über Sinn und Wesen der Heiligenverehrung.

Eck stellt in seinem Enchiridion [1]) die verschiedenen biblischen Stellen zusammen, aus welchen er die Schriftgemäßheit der kirchlichen Verehrung und Anrufung der Heiligen deducirt. Die Heiligen haben Ehre bei Gott (Joh. 12, 26; Psalm. 138, 17); darum ist Gott geneigt, auf ihre Bitten zu hören, wie er auf Moses und Samuel hört (Jer. 15), Job's Opfer als Sühne für die Thorheit seiner Gegner nehmen will (Job 42) und die Gebete der entschlafenen Gerechten Israels und ihrer Söhne hören will (Bar. 3). Judas Makkabäus sah im Traumgesichte den Onias und Jeremias als Fürbitter vor dem Throne Gottes; in Psalm 31, 6 heißt es, daß alle Heiligen die Nöthen der Menschen betend Gott vortragen; in Offenb. 5, 8 reichen die lebenden Wesen und vierundzwanzig Ältesten dem Lamme goldene Schalen voll Wohlgerüche dar, und dieß sind die Gebete der Heiligen (vgl. Offenb. 8, 3). Nach den Worten der Schrift ist Christus unser Fürbitter bei Gott, und sollen wir für einander beten; warum sollten nicht auch die Heiligen im

[1]) Enchirid., art. 14.

Himmel für uns beten? Die Gegner berufen sich auf die biblischen Stellen, in welchen gesagt wird, daß wir im Namen Christi beten sollen; damit ist aber in der richtigen Unterordnung unter die Idee der Mittlerschaft Christi die Anrufung der Heiligen nicht ausgeschlossen. Wir werden allerdings in Hebr. 4 aufgemuntert, mit Vertrauen zum Gnadenthrone hinzutreten; dieses Vertrauen wird aber ermuthiget durch die uns zu Hilfe kommenden Intercessionen der Heiligen. Wir haben wohl nur Einen Mittler, wie in der Schrift wiederholt gesagt wird, aber mehrere Fürbitter.

Schatzger [1]) knüpft die Lehre vom Heiligencult unmittelbar an die Christologie an. Die Gottheit Christi oder das ewige Wort hat eine vierfache Verbindung mit dem Geschaffenen eingegangen, nämlich mit der hypostatisch eignenden Menschennatur, mit der heiligen Jungfrau, aus deren Fleische er seinen menschlichen Leib genommen, mit der Kirche, die seine mystische Braut ist, mit den seligen Engelnaturen, die aus ihm die Kraft der Erleuchtung, Stärkung und Beseligung schöpfen. Zunächst und am innigsten ist mit Christi Gottheit die von derselben angenommene Menschennatur geeiniget, welcher vermöge der zwischen beiden Naturen Christi bestehenden communicatio idiomatum der cultus latriae gebührt. Ihr im Range zunächst steht die heilige Jungfrau, welche als Mutter des Erlösers im höheren Sinne auch die Mutter des gesammten menschlichen Geschlechtes geworden ist, in dessen Verband Christus, frater noster factus, durch seine Menschwerdung eingetreten ist; durch ihren Sohn über alle Engel erhöht ist sie Königin des Himmels und Gebieterin über den gesammten Erdkreis geworden, und wird daher gebührendermaaßen durch einen cultus hyperduliae geehrt. Christus ist als Mensch zwar nur Haupt der Menschen, als Gottmensch aber das Haupt aller Erwählten, somit auch der seligen Engel, die demnach als Glieder der von Christus umfaßten Gesammtkirche unsere geistigen Genossen, nebstdem aber als Diener der göttlichen Heilsökonomie im Besonderen auch für unser Heil thätig sind; daher alle jene Gründe, um deren willen wir die Heiligen im Himmel ehren und um ihre Hilfe anrufen, in ihrer Weise auch auf unsere Beziehungen zu den seligen Engeln anwendbar sind. Eine Unterstützung unserer Bitten aber durch die im Himmel mit

---

[1]) De cultu et veneratione Sanctorum.

Christus herrschenden Heiligen legt sich unserem gläubigen Denken durch eine Reihe von Congruenzgründen als vollkommen glaublich nahe; daher gegen die Verehrung und Anrufung der Heiligen sich füglich keine Einsprache erheben läßt. Gott erscheint uns noch erhabener, wenn wir nur durch so erhabene Fürbitter, wie die Heiligen im Himmel sind, uns ihm zu nahen wagen. Seine Größe enthüllt sich uns noch mehr, wenn er, nicht bloß selber mächtig, auch die Heiligen mit jener Macht ausrüstet, welche ihm der Glaube an die Wirksamkeit ihrer Fürbitte beilegt. Auch ist es in der Ordnung des Universums begründet, daß dasjenige, was vom Höchsten zum Niedersten ausgeht, durch Mittelskräfte vermittelt werde. Ferner muß man annehmen, daß Gott die Bitten der Heiligen, die er liebt, mit besonderer Huld zu hören bereit sei; so wie, daß er die Heiligen, die er selber mit himmlischen Ehren schmückt, auch von den Menschen auf Erden geehrt sehen wolle. Wir selber werden durch den Glauben an die Wirksamkeit ihrer Fürbitten in unserem Glauben, Hoffen und Lieben gestärkt, üben in unseren Anrufungen um ihre Fürbitten Acte der Demuth in Anerkennung der Unwürdigkeit unserer eigenen Bitten, und knüpfen die vielseitigsten Bande mit der himmlischen Kirche.

Die Schrift Vehe's über den Heiligencult besagt schon durch ihren Titel[1]), was der eigentliche Inhalt derselben sei. Auch Cochläus bemüht sich im ersten Theile seiner Schrift über den Heiligencult[2]) zu zeigen, daß die Heiligenverehrung mit der Verehrung des Einen Gottes nicht confligire. Im zweiten Theile vertheidiget er die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte, im dritten Theile wird vom Reliquiencult gehandelt, und an den Reliquien namentlich dieß hervorgehoben, daß sie auf Erden hinterlassene Unterpfänder seien und verheißungsvoll an die zukünftige Auferstehung mahnen.

§. 622.

Als Eck hörte, daß Luther's Anhänger die Bilder Christi, Mariä und der Heiligen aus den Kirchen zu entfernen anfiengen, so faßte

---

[1]) Wie unterschiedlicher Weise Gott und seine Heiligen sollen geehrt werden. Leipzig, 1532.

[2]) De veneratione et invocatione Sanctorum, ac de honorandis eorum reliquiis brevis assertio, 1534.

er eine Schrift ab [1]), in welcher er das kirchliche Bilderwesen zunächst aus der Idee der Menschwerdung als einer Versichtbarung und sinnlichen Veranschaulichung des Übersinnlichen und Göttlichen, sodann aber weiter aus der altchristlichen Praxis und aus dem erbaulichen Einflusse des christlichen Bilderwesens zu rechtfertigen suchte. Christus selber habe dem König Abgar von Edessa sein Bildniß, in ein Tuch abgedrückt, gesendet, da der vom König gesendete Maler Christi Angesicht wegen des Glanzes desselben niemals richtig zu zeichnen vermocht; Veronica bewahrte das Schweißtuch, in welchem Christus auf seinem Leidenswege sein Angesicht abdrückte. Der Evangelist Lukas bildete die heilige Jungfrau ab, und führte ihr Bild in mehreren Gemälden aus; eines derselben wird zu Rom in der ara coeli, ein anderes im Dom zu Freisingen aufbewahrt. Die Verehrung der Bilder des Gekreuzigten, Mariä und anderer Heiliger wird aus apostolischer Zeit hergeleitet, obschon hierüber nichts Geschriebenes sich vorfindet. Die Verfolgungen der Kirche durch den bilderstürmenden Kaiser von Byzanz war Ursache, daß das Kaiserthum von Byzanz auf das Abendland übergieng. Eck will einen frommen Zug des Kaisers Ludwig des Baiern nicht unerwähnt lassen, der an einer im Traume ihm gezeigten Stelle das Kloster Etal baute, zu Ehren der heiligen Jungfrau und ihres Bildes, das ihm in demselben Traume gezeigt worden war.

In seinem Enchiridion hebt Eck an Luther als rühmlich hervor, daß er dem bilderstürmenden Treiben Carlstadt's und seiner Anhänger, der neuerstandenen Felicianer, sich entgegengesetzt [2]), und mindestens den sittlich erbaulichen Werth der Bilder anerkannt habe. Das alttestamentliche Bilderverbot, auf welches sich die neuen Felicianer berufen, betrifft nur die heidnischen Götzenbilder. Eben so zerbrach Ezechias die auf Mosis Befehl gegossene eherne Schlange nur deßhalb, damit die Juden derselben keine abgöttische Verehrung erwiesen. Balthasar Hiebmaier verlangt, man möge aus der Schrift nachweisen, daß die Bilder geboten seien; wofern man dieß nicht könne, sei der Gebrauch der Bilder nicht zu billigen. Darauf ist

---

[1]) De non tollendis Christi et Sanctorum imaginibus contra haeresin Felicianam sub Carolo Magno damnatam et jam sub Carolo Quinto renascentem decisio, 1522.

[2]) Vgl. Unten, §. 648.



zu sagen, daß in der Schrift Manches geboten ist, was jetzt nicht mehr beobachtet wird (z. B. Sabbatfeier, Enthaltung vom Blute des Erstickten u. s. w.), und umgekehrt Manches nicht vorgeschrieben ist, was doch allgemein in der Christenheit als geltend und verbindend angesehen wird.

§. 623.

Wir haben bisher die Gegenreden vernommen, in welchen die ersten und frühesten katholischen Polemiker die von Luther verworfenen Lehren und Institutionen des katholischen Kirchenthums vertheidigten. An diese Apologie des katholischen Kirchenthums schließt sich nun weiter die Polemik gegen Luther's eigene Lehren an, deren Fundamente in seinen Sätzen über Freiheit, Sünde, Gnade und Rechtfertigung zu suchen sind. Der päpstliche Legat Aleander hatte bereits in seiner Rede auf dem wormser Reichstage[1]) auf die Widersinnigkeit der deterministischen, libertinistischen und fatalistischen Sätze Luther's mit scharfem Nachdrucke hingewiesen. Luther's Behauptungen, daß der Mensch des natürlichen Vermögens zur Beobachtung des göttlichen und natürlichen Gesetzes beraubt sei, daß die guten Werke weder nothwendig noch nützlich seien, daß der Mensch in jeder guten Handlung sündige, werden von Aleander teuflische Lehren genannt, durch welche die Menschen in Thiere verwandelt würden, die aber um so gefährlicher wären, weil sie sich ihrer Vernunft als Waffe der Gottlosigkeit zu bedienen in den Stand gesetzt wären. Er vergleicht Luther's bezügliche Sätze mit den Behauptungen Epikur's, die das Alterthum verworfen habe, weil er die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen geläugnet, und dadurch ein wirksamstes Motiv zur Vermeidung des Bösen und Vollbringung des Guten, somit auch einen wirksamsten und unentbehrlichen Hebel der socialen Wohlfahrt zerstört habe. Die Aufhebung der Ordensgelübde beklagt Aleander namentlich von Seite ihrer bösen und ärgerlichen Folgen für die Gesellschaft. Werden nicht, wenn Mönche und Nonnen ihre Klöster verlassen, um sich mit sündhaften Ehen zu beflecken, die Brüder und Väter der Verführten gegen die

---

[1]) Siehe Le Plat, Monumenta ad hist. conc. Trid. spectantia (Löwen, 1782), Tom. II, S. 84 ff.

Verführer und Entehrer ihrer Schwestern und Töchter zu den Waffen greifen? Werden nicht die Apostaten von ihren Familien ihr bürgerliches Erbgut zurückfordern? Werden nicht aus diesen nothwendig vorauszusehenden Vorkommnissen die traurigsten Wirren und Verwickelungen aller Art sich ergeben? Die Meinung Luther's, daß man wider die Türken als gottgesendete Züchtiger der Christenheit sich nicht rüsten solle [1]), werde, so hofft Aleander, als eine widersinnige Narrheit nicht Viele verführen; gleichwol dünkt ihm der Fatalismus, der sich in ihr ausspreche, eine höchst gefährliche Seite an Luther's Lehre zu sein.

Papst Leo X hatte an Luther's Lehre den Satz verurtheilt, das liberum abitrium sei seit Adam's Sünde im Menschen bloß dem Namen nach vorhanden, und der Mensch sündige, soweit er aus sich allein handle, jederzeit zum Tode. Fisher von Rochester [2]) bemerkt aus Anlaß dieser These, daß die katholische Wahrheit in Bezug auf die Lehre vom freien Willen des Menschen in der Mitte liege zwischen den falschen Extremen: Manichäismus und Pelagianismus. Es lasse sich übrigens im Sinne der heiligen Schrift von einer Willensfreiheit des Menschen in einem dreifachen Sinne reden; es gibt eine libertas naturae, die nichts anderes ist, als das angeborne Wahlvermögen selber, eine libertas gratiae, welche einzig den Frommen zukommt (2 Kor. 3, 17), und endlich die libertas gloriae (Röm. 8, 21). Die libertas naturae besteht in dem posse velle et nolle; die libertas gratiae involvirt die Fähigkeit, das ewige Leben zu verdienen. Der erste Mensch hatte diese Fähigkeit aus der Gnade, welcher er durch die Sünde verlustig gieng; damit ist ihm aber nicht die libertas naturae abhanden gekommen, welche in der Schrift den im christlichen Heile noch nicht wiedergebornen Menschen ausdrücklich zugesprochen wird: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (Joh. 1, 13). Allerdings kann der Mensch nur in Kraft der Gnade das Gute wollen; daraus folgt aber nicht, daß er ohne die Gnade keinen Willen d. i. kein Vermögen das Gute oder Böse zu wollen habe. Die Gnade gibt nicht und nimmt nicht den Willen, sondern verleiht ihm die rechte Stärke zum Wollen des Guten. Die heilige Schrift sagt, daß Gottes Geduld den Sünder zum Umkehr einlade

---

[1]) Vgl. darüber Fisher Confut., art. 34.
[2]) Confut., art. 36.

(Röm. 2, 4); also muß es in seinem Vermögen stehen umzukehren, und wird ihm überdieß selbst noch in seinem Sündenzustande so viel Gnade d. i. so viel Unterstützung seines freien Willens von Gott geboten, daß er in Wahrheit sich zur Umkehr bestimmt fühlen kann. Wenn der gefallene Mensch einzig nur sündigen könnte, wozu die vielen Aufforderungen der Schrift zur Umkehr und Besserung, zur Meidung des Bösen u. s. w.? Luther citirt aus Augustin's Schrift de spiritu et litera den Satz: Liberum arbitrium sine gratia non valet nisi ad peccandum; läßt aber die nachfolgende restringirende Bedingung weg: si lateat veritatis via. Wie wesentlich ist dieser Zusatz, und wie beleuchtet er den Unterschied zwischen Luther's Meinung und Augustin's Lehre! Augustinus sagt allerdings, daß neben der Kenntniß des Guten auch die Liebe und Freude am Guten nothwendig sei, und daß Beides, die Erkenntniß und die Liebe, aus der Gnade sei; er sagt aber in derselben Schrift auch, daß selbst die bösesten Menschen einiges Gutes thun, und will demnach durch sein Dringen auf die Nothwendigkeit der Gnade einzig nur dieß zur Anerkennung bringen, daß es ohne die Heiligungsgnade kein Verdienen für das ewige Leben gebe. In diesem Sinne sind namentlich auch die Worte Joh. 15, 5. 6 zu verstehen, auf welche sich Luther der Verdammungsbulle gegenüber beruft; der Ordensgenosse Luther's, Gregor von Rimini, unterscheidet drei Arten der göttlichen Einwirkung auf den Menschen, die influentia generalis, die gratia gratis data und die gratia gratum faciens, und erklärt, daß die beiden ersteren selbst dem Sünder nicht fehlen. Fehlen sie ihm nicht, so kann die Umkehr nicht unmöglich sein, und Luther irrt, wenn er Joh. 15, 6 im entgegengesetzten Sinne deuten zu dürfen glaubt, während daselbst eigentlich nur von der ewigen Strafe der Verworfenen die Rede ist. Die Stelle 1 Mos. 6, 5 beweist nur die Verderbtheit und Entartung der Menschheit in einer bestimmten Epoche, wie aus der nachfolgenden Bemerkung erhellt: Omnis quippe caro corruperat viam suam. In 1 Mos. 6, 3 übersieht Luther geflissentlich den hebräischen Textlaut, und hält sich an jenen der Vulgata, um ein Zeugniß für seine Ansicht zu gewinnen. Er liest nämlich: Non permanebit spiritus meus cum homine, quia caro est. Aber bereits Hieronymus hat bemerklich gemacht, daß es heißen müsse: Non judicabit spiritus meus homines istos in aeternum, quia caro sunt. Damit ändert sich

aber der Sinn der Stelle völlig, und zeigt sich zugleich, daß Luther dieselbe schlechterdings nicht für sich in Anspruch nehmen kann. Aus Jes. 40, 2 will Luther folgern, gratiam a Domino non dari nisi pro peccatis! Die Verleihung der heiligenden Gnade und jeder anderen Gnade bleibt auch dann noch ein unverdientes Geschenk Gottes, wenn der Mensch durch redliches Bestreben sie zu erlangen bemüht ist. Demnach ist es verfehlt, die Rüge der luther'schen Auslegung von Jesai. 40, 2 pelagianisch zu nennen. Eben so willkürlich verfährt Luther in der Auslegung von Jes. 40, 6: Omnis caro foenum, et omnis gloria ejus sicut flos foeni. Caro soll das liberum arbitrium des Menschen, flos das Gnadengeschenk der Gerechtigkeit bedeuten. Luther vergißt völlig, daß die Blüthe nicht etwas dem Gewächse von Außen Angeflogenes, sondern aus demselben Herausgewachsenes ist. In Jer. 10, 23 abstrahirt Luther von dem nächstliegenden Sinne, der auf die Unmöglichkeit, die Leiden der Gefangenschaft aus eigener Kraft abzuwenden, sich bezieht; im moralischen Sinne verstanden sagt aber die Stelle einzig, daß ohne Gnade ein gerechtes, gottwohlgefälliges Leben nicht möglich sei. Luther steht nicht an, sogar zu sagen, daß in den Gottlosen Gott das Böse wirke. Würde Luther sagen wollen, daß die Menschen ohne den zu allem menschlichen Wirken nothwendigen concursus divinus nicht einmal das Böse, das sie thun, vollbringen, so spräche er vollkommen wahr. Allein, so ist es von seiner Seite nicht gemeint. Er zeigt dieß nur zu sichtlich in der Auslegung, die er den Stellen Sprichw. 16, 1. 4; Röm. 1, 24; 9, 18 u. s. w. gibt — eine Auslegung, welche eben so sehr gegen die Erklärungen der Väter, wie gegen den Geist der Schrift und gegen den, aus dem Contexte sich ergebenden Sinn jener Stellen spricht. Er führt selbst die Verfasser der Verdammungsbulle als lebendige Zeugen seiner Behauptung an; sie hätten in Abfassung derselben völlig unfrei gehandelt, um in ihrer Blindheit, ohne es zu wollen, sich selber zu verdammen. Er findet es unbegreiflich, wie Gott, der unser Leben in seiner Macht hat, die Thätigkeiten desselben uns sollte frei gegeben haben; das Vorhaben der Brüder Joseph's, denselben zu tödten, sei ohne ihr Zuthun durch Gott in's Gegentheil verkehrt worden — ein Beweis, wie wenig ihr Wollen in ihrer eigenen Macht gewesen. Er geht in Folge der päpstlichen Verdammung um einen Schritt weiter, und gesteht, es sei zu wenig gewesen, daß er das Vorhandensein



des liberum arbitrium bloß vor Eintritt der Gnade behauptet habe; es gebe überhaupt gar kein liberum arbitrium, und Wiklef habe Recht gehabt, wenn er lehrte, daß Alles aus absoluter Nothwendigkeit geschehe. Er wirft den kirchlichen Theologen vor, daß sie contingentes Geschehen mit freiem Thun verwechseln, weil sie ihren Blick nicht von den Werken Gottes zum alleinzigen Urheber derselben erheben, und nicht erkennen, daß in ihm die unwandelbare Ursache alles Wandels und Wechsels außer ihm sei. Aus den Worten Pauli: Eramus natura filii irae (Eph. 2), folgert er, daß auch das liberum arbitrium als etwas zur Natur Gehöriges ein filius irae sei, wie er es weiterhin ein vom Teufel in die Kirche eingeschwärztes Blendwerk nennt. Die Gerechten müssen mit schweren Mühen gegen das Fleisch kämpfen, und es sei der Widerstand des liberum arbitrium und der prudentia carnis, der ihnen den Kampf so mühevoll mache. Daraus würde demnach folgen, daß die Gerechten ohne oder gegen ihr Wollen gut wollen; auch scheint es, daß Luther das liberum arbitrium und die prudentia für eines und dasselbe nehmen wolle, während doch nach der Lehre der Väter die anima, die Trägerin des liberum arbitrium, zwischen dem Geiste und dem Fleische steht, und es zufolge dieser Stellung ihr anheim gegeben ist, auf welche Seite sie sich neigen wolle [1]). Luther fragt, wie denn eine Seele ohne Geist für den Geist sich entscheiden könne? Versteht er unter dem Geiste den heiligen Geist, so ist ihm zu antworten, daß nicht nur die vom Geiste geleiteten Gerechten, sondern in Kraft des Glaubens auch die Ungerechten für das, was des Geistes ist, sich in einzelnen Entschließungen entscheiden können. Versteht man unter dem Geiste, der nach den Worten des Apostels mit dem Fleische im Kampfe liegt, den menschlichen Geist, so ist die Sache eben so einfach erklärlich, indem Geist, Seele, Fleisch als Nachbildung der göttlichen Dreieinigkeit ein untrennbares Ganzes bilden. Wenn das liberum arbitrium seiner Natur nach der Gnade widerstrebte, wie Luther annimmt, wie könnte denn der Mensch in Kraft desselben die Gnade bewahren? Luther bekämpft die natürliche Möglichkeit des Guten hauptsächlich aus dem Grunde, weil

---

[1]) Fisher bekennt sich Luther gegenüber zur trichotomischen Ansicht vom Menschen: Tibi non hae tres hominis partes: spiritus et anima atque caro. Quae res potissimum erroris tui causa est.

dadurch ein pelagianisches Verdienen der Gnade involvirt werde, während doch ganz gewiß der Wille von der Gnade prävenirt werden müsse. Er verwechselt jedoch augenscheinlich dieses Prävenieren Gottes mit der Ertheilung der Heiligungsgnade, während doch die Schrift so sichtlich von dieser das Pochen an die Herzensthüre unterscheidet, welches die Mahnung zur Buße ist; von dem Verhalten zu dieser Mahnung läßt es Gott, wie die Schrift öfter lehrt, abhängen, ob die Ertheilung der Heiligungsgnade nachfolgen soll oder nicht. Durch diese Gnade erlangt der actus informis der vorausgehenden Reue seine rechte Form, sei es, daß ihm Gott dieselbe zufolge der beharrlichen Bußgesinnung oder in Kraft des Sacramentes ertheilt. Luther mißversteht den heiligen Augustinus, wenn er ihm die Ansicht unterlegt, daß Gott die Menschen wider ihren Willen bekehre; Augustinus vergleicht die Einladung Gottes an den Menschen zur Umkehr mit dem Verhalten eines Schäfers, der ein Schaf durch Vorhalten eines grünen, buschigen Zweiges dahin lockt, wohin es sonst nicht gehen würde, oder eines Vaters, der sein Kind durch eine ihm gezeigte Frucht zu sich lockt. Allerdings erschüttert Gott die Herzen zuerst durch Furcht, wenn noch keine Empfänglichkeit für den Zug der Liebe vorhanden ist, aber nur, um diese Empfänglichkeit vorzubereiten; und erst in Folge dieses Liebeszuges wird das Werk der Umkehr seinem Abschlusse entgegengeführt. Also vollzieht sich die Umkehr des Menschen ganz gewiß nicht ohne selbsteigenes Wollen desselben. Fisher mißbilliget die Ansicht einiger Theologen, welche meinten, daß der Mensch ohne besondere Gnadenhilfe sich auf die Bekehrung in so weit vorbereiten könne, daß ihm Gott, nicht ex merito, sondern ex congruo die Gnade verleihe. Dieser Irrthum entschuldige aber nicht den entgegengesetzten Irrthum Luther's, der da meint, daß selbst dasjenige, was der Mensch aus sich selbst zur Erlangung der Gnade thue, jedesmal Todsünde sei. Luther fragt, wo denn die Ehre Gottes bleibe, wenn wir im Stande sind, zu bewirken, daß wir durch die Gnade Gottes gerettet werden? Er übersieht, daß wir dieses eben nur in Kraft der gnädigen Hilfe Gottes vermögen; also bleibt in der kirchlichen Auffassung des Bekehrungsprocesses Gott die ihm gebührende Ehre troß Luther's Einspruch. Denn gerade darin zeigt sich die alles Maaß übersteigende Größe der anbetungswürdigen Huld und Liebe

Gottes, daß er es den Verirrten möglich macht, zu ihm zurückzufinden und in seine Huld wieder eingesetzt zu werden.

§. 624.

Schatzger¹) sucht den von Luther gegen die kirchliche Theologie erhobenen Vorwurf des Pelagianismus durch eine aus der Schrift belegte Darstellung der katholischen Lehre von der Willensfreiheit abzuwehren, mit dem Wunsche, daß eine ruhige Darlegung des Sachverhaltes etwas zur Verständigung und Versöhnung beitragen möge. Er führt zuerst die von den Gegnern premirten Stellen der Schrift vor: Jer. 10, 23; Psalm. 13, 3; Weish. 8, 21; Röm. 9, 16; 1 Kor. 2, 12; 4, 7; 2 Kor. 3, 5; Eph. 2, 10; Phil. 2, 13; Jak. 1, 7 zusammt der von ihnen als Hauptstelle urgirten Rede Christi: Sine me nihil potestis facere (Joh. 15, 5). Den aus diesen Stellen abgeleiteten Einwänden gegen die katholische Lehre von der Willensfreiheit stellt er gegenüber die Stellen: 5 Mos. 30, 11 ff.; Sir. 15, 14 ff.; Röm. 2, 14. 15; Palm. 4, 7; 1 Mos. 4, 7; Jesai. 1, 19; Jer. 7, 3; 1 Sam. 7, 3 u. s. w., und sucht sofort zu zeigen, wie auf Grund der katholischen Theorie die von der Gnade und von der Freiheit handelnden Stellen der Schrift mit einander harmonisch sich vermitteln. Die Schrift weist auf ein übernatürliches Ziel des Menschen hin (Jes. 64, 4; 1 Kor. 2, 9), zu dessen Erreichung selbstverständlich die natürlichen Kräfte des Menschen nicht ausreichen (Osee. 13, 9; 2 Chron. 20, 12). Die gottverliehenen Mittel zur Erreichung desselben lassen sich eintheilen in gratuita dona und in merita. Zu den gratuitis donis gehören mit Beiseitelassung der influentia generalis (Joh. 5, 17) die eingegossenen Tugenden sammt der radicalen gratia gratum faciens, die Gaben des heiligen Geistes, die Seligkeiten, die Früchte des Geistes, die den Gerechten und Nichtgerechten von Gott zugedachten Charismen (1 Kor. 12, 8 ff.), und alle besonderen Erweckungen und Erleuchtungen. Alles dieses wird dem Menschen ohne sein Verdienst zu Theil (Röm. 11, 35). Damit ist nun auch das dem Menschen mögliche Verdienen in seine gehörigen Gränzen eingeengt. Es ist dem Gesagten zufolge klar, daß der Mensch aus sich und durch die Anstrengung seiner natür-

¹) Scrutin. s. script., Conat. 1.

lichen Kräfte weder das ewige Leben, noch auch die zur Erlangung desselben nothwendigen Gnaden sich erwerben kann. Daraus folgt, daß der Mensch die zwei Hauptgebote der Liebe zu Gott und dem Nächsten ohne die Heiligungsgnade nicht erfüllen kann; denn dazu muß ihm eben der Geist der Liebe verliehen sein. Demnach ist der Mensch auch nicht im Stande, durch seine eigene Kraft die Feinde seines Heiles zu besiegen (2 Kor. 2, 14); und keiner moralisch guten Handlung, die der Mensch aus sich selbst, unter bloßer Mitwirkung der göttlichen influentia generalis vollbringt, kann, selbst nur de congruo, geschweige de condigno, ein übernatürliches Verdienst zukommen; denn so hoch der Himmel über der Erde ist, sind die Wege Gottes (d. i. die Wege der Gnade) über den Wegen der Menschen (d. i. den Wegen ihrer eigenen Wahl oder des liberum arbitrium) — heißt es beim Propheten (Jesai. 55, 9). Wol aber reichen die natürlichen Willenskräfte unter bloßer Assistenz der göttlichen influentia generalis aus, eine in ihrer Art gute d. i. ordnungsgemäße Handlung zu Stande zu bringen, einer bösen Versuchung zu widerstehen, was aber freilich ungleich weniger ist, als den Feind des Heiles überwinden; dieß letztere ist nur in Kraft der Gnade möglich. Auch fehlt den natürlichen guten Handlungen die Richtung auf den letzten Zweck, die nur in den Handlungen der Glaubenden vorhanden ist (Hebr. 11, 6). Eben deßhalb können die ex parte operis guten Handlungen der Heiden nicht als tugendhafte Handlungen angesehen werden; und es legt sich nur zu nahe, daß denselben, weil ihnen die Beziehung auf Gott und seine Ehre abgeht, irgend ein selbstischer Zweck zu Grunde liege. Obschon den rein natürlichen guten Handlungen kein übernatürliches Verdienst zukommt, so will sie Gott dennoch nicht unbelohnt lassen, und spendet den Vollbringern derselben entweder einen zeitlichen Lohn (Ezech. 29, 18. 19), oder spendet ihnen irgend eine geistliche Gnade, durch welche sie zum Heile erweckt werden sollen; weßhalb man Sünder und Ungläubige eifrigst zu natürlich guten Handlungen ermuntern soll (Dan. 4, 24). Schatzger gibt Luther's Satz, daß der Mensch ohne die gratia speciales nur sündigen könne, insoweit zu, als er in den rein natürlichen guten Handlungen die rechte, gottwohlgefällige Intention vermißt, und es undenkbar findet, daß der von der Gnade verlassene Mensch sich zu allem Guten anstrengen solle, da er vielmehr durch die Concupiscenz des Fleisches und durch die

unordentliche Selbstliebe zu vielem Bösen sich werde fortreißen lassen. Aber diese Sollicitationen üben keine zwingende Röthigung aus, und der Wille könnte, wenn er nur wollte, selbst schwierige Hindernisse des Guten überwinden. Also sei es falsch zu sagen, der Mensch müsse im gnadenlosen Stande sündigen, und es sei ihm das natürliche Vermögen zum Guten abhanden gekommen; die menschliche Natur ist durch die Sünde wohl geschwächt, aber nicht verstümmelt worden; darum heißt es auch in Christi Erzählung von dem Manne, der auf dem Wege nach Jericho unter die Räuber fiel, nicht, daß er verstümmelt, sondern nur, daß er verwundet worden sei. Auf Grund dieser Erörterung glaubt nun Schatzger die über Freiheit und Gnade handelnden Aussprüche der Schrift vollkommen mit einander vermitteln zu können. Die kirchlichen Theologen reden nur scheinbar anders, als die alten heiligen Lehrer der Kirche; während diese bei ihren Äußerungen über das Können des freien Willens das posse politicum im Auge haben, untersuchen die philosophisch geschulten Theologen das posse logicum und physicum, worin sie wol mitunter in ihren Zugeständnissen an das Können des natürlichen Willens etwas zu weit gegangen sein mögen.

§. 625.

Auch Erasmus von Rotterdam, welcher trotz wiederholter, von höchster Seite an ihn ergangener Aufforderungen, das Gewicht seines Namens und seiner Kräfte für die kirchliche Sache geltend zu machen, so lange mit einer bestimmten und entschiedenen Erklärung wider Luther's Beginnen gezögert hatte, trat endlich mit einer Schrift hervor, in welcher er das liberum arbitrium der Adamssöhne gegen Luther vertheidigte [1]). Auf des überraschten Luther schmähende Erwiderungen ließ Erasmus eine zweite, strenger gehaltene Entgegnung folgen [2]), welche nicht bei der speziellen Streitfrage stehen blieb,

---

[1]) De libero arbitrio collatio. Opp. (ed. Lugdun. Batav., 1706) Tom. IX, p. 1215 ff.

[2]) Hyperaspistae Diatribes libri duo contra servum arbitrium Martini Lutheri. Opp. Tom. X, p. 1249 — 1536. Ein umständlicher Auszug aus den zwischen Erasmus und Luther gewechselten Streitschriften bei Riffel: Kirchengeschichte vom Anfange der Glaubens- und Kirchenspaltung im

sondern über das Werk des Reformators und die Früchte desselben im Allgemeinen sich verbreitete, und ein ernstes Gericht über Luther's Beginnen hielt, der unter dem Vorgeben, das reine Evangelium wiederherzustellen, durch sein ungestümes und gewaltsames Vorgehen sein Zeitalter in die schwersten Wirren gestürzt, zuchtlose Leidenschaften entfesselt, die friedliche Pflege der schönen Wissenschaften auf lange gestört, und mit der ganzen ehrwürdigen Vergangenheit der Kirche gebrochen habe, und dieß Alles nur in eitlem Vertrauen auf die unumstößliche Richtigkeit seiner Schriftauslegung, für welche er in der Frage von der Willensfreiheit nur einen Manes, Wiklef und Hus auf seiner Seite habe, während die ganze übrige Kirche aller Jahrhunderte einstimmig gegen ihn zeuge. Erasmus rügt den rohen und hochmüthigen Hohn, mit welchem Luther seine Gegner behandle, den leidenschaftlichen Ungestüm, mit welchem er jeden Widerspruch terroristisch niederschlagen wolle; Erasmus findet darin die unverkennbaren Zeichen des Mangels an wahrhafter innerer Überzeugtheit und unbefangenem Vertrauen auf die Wahrheit und Gerechtigkeit der eigenen Sache. Erasmus würde selbst den Aposteln nicht glauben, wenn sie eine Sprache gleich Luther geführt hätten. Allerdings

---

16ten Jahrhunderte bis auf unsere Tage (Mainz, 1841 ff.), Bd. II, S. 250—298. Der Streit über das controverse Thema wurde hauptsächlich auf Grund der Schrifttheologie geführt. Luther's Verhalten hiebei wird in treffender Kürze von Döllinger in dessen Lebensskizze Luther's (Freiburger Kirchenlex., Bd. VI, S. 651—678) geschildert: „In dem Streite mit Erasmus über den menschlichen Willen und dessen Freiheit oder Knechtschaft zeigte sich wieder ganz Luther's eigenthümliche Weise. Die einfachsten klarsten Stellen der Schrift in ihr Gegentheil zu verkehren, war nie einem Menschen so leicht geworden, wie ihm; wenn die Bibel voll von Ermahnungen ist, daß der Mensch selber etwas thun, Sünde meiden, sich reinigen solle, so sei, behauptet Luther, der Sinn: thut es, wenn ihr könnt, aber freilich, ihr könnt es nicht; oder Gott wolle damit nur der Ohnmacht des Menschen spotten, als ob er sagte: laßt doch einmal sehen, ob ihr es thun könnt. Wenn ihm Erasmus die Stellen, nach denen Gott nicht das Verderben des Menschen, sondern ihr Heil will, entgegenhielt, so setzte ihm Luther die Unterscheidung zwischen einem geoffenbarten und einem verborgenen Willen Gottes entgegen; vermöge des letzteren wolle Gott allerdings die ewige Verdammniß des größeren Theils der Menschen, während er freilich in der heiligen Schrift ganz anders rede, sein verborgener Wille also seinem geoffenbarten geradezu widerspreche.“ A. a. O., S. 662.

habe sich letzterer zum Manne seiner Zeit aufgeschwungen, die Entbehrungen eines verborgenen Mönchslebens mit einer hervorragenden, machtgebieterischen Rolle vertauscht, und eine weitverbreitete Herrschaft über Seelen und Gemüther errungen — ein Erfolg, der selbst ein unverdorbenes Herz verblenden und verderben könnte. Ob er wol auch den inneren Frieden der Seele damit errungen habe!?

Im Übrigen verläugnet Erasmus selbst in diesen Schriften gegen Luther seine eigenthümliche Stellung zur kirchlichen Theologie nicht. So entschieden er auch erklärt, an der Lehre der Kirche festhalten zu wollen, und so entschieden ihn, den classisch gebildeten Humanisten, der trübe Mysticismus der luther'schen Lehre von der Sünde abstieß, so gibt er doch auch wieder zu erkennen, daß ihm näher eingehende Untersuchungen über ein so dunkles und spinoses Thema, wie das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit sei, nicht zusagen. Freilich kommt er hierauf nur insofern zu sprechen, als ihm Luther vorwarf, daß es ihm mit seiner Vertheidigung der Kirchenlehre nicht Ernst sei, daß er, seiner Gesinnung nach ein moderner Lucian (und Epikur), nur aus äußeren Rücksichten gegen geistliche und weltliche Machthaber die kirchliche Theologie, die in verdorbenem Scholasticismus stecke, vertheidigen wolle. Erasmus erwidert, daß seine Vertheidigung der kirchlichen Lehre mit seinem Wunsche nach einer von unfruchtbaren Subtilitäten gereinigten Theologie ganz wol vereinbar sei; und wenn die Spinositäten der Scholastik, die zu weit getrieben selbst für die Schule nicht passen, vor das Volk gebracht zu werden nicht geeignet seien, so sei es gewiß noch weit weniger Luther's verderbliche Lehre, welche eben so sehr der Schrift entgegen sei, als sie den guten Sitten Gefahr drohe und die heillosesten Ausdeutungen zulasse. Bezüglich der von Luther beregten Frage über das Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Freiheit verweist Erasmus auf Laurentius Valla, dessen Erklärungen hierüber er für sein Bedürfniß vollkommen genügend findet; über die unter den kirchlichen Theologen bestehenden Differenzen rücksichtlich spezieller Puncte des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit gibt Erasmus keine bestimmte Meinung ab.

§. 626.

Mehrere Jahre später ergriff noch einmal Faber das Wort gegen Luther's Determinismus [1]), und führte gegen denselben eine Reihe von Argumenten in's Feld: die durch die Aussagen der Schrift bestätigte Thatsache der menschlichen Wahlfreiheit, die Unvereinbarkeit einer absoluten Nothwendigkeit alles menschlichen Thuns und Handelns mit den göttlichen Geboten, Räthen, Segnungen, Strafworten des göttlichen Fluches, bedingnißweisen Verheißungen, mit der göttlichen Gerechtigkeit und dem göttlichen Richteramte; Adam's Sünde wäre keine Sünde, und die gesammte, auf die Lehre von Adam's Schuld gebaute christliche Heilslehre wäre unwahr, wenn Adam nicht durch die Schuld seines freiwilligen Ungehorsams, sondern in Folge einer unausweichlichen Nöthigung gefallen wäre, und wir mit ihm; Christus hätte umsonst so oft gebetet und uns zur eifrigen Übung des Gebetes aufgefordert, wenn Alles nach dem Gesetze einer absoluten allbeherrschenden Nothwendigkeit vor sich gienge; die Segenswünsche, Bitten, Ermahnungen, Beschwörungen der apostolischen Sendbriefe hätten unter solchen Voraussetzungen keinen Sinn u. s. w. Die Gegner berufen sich auf Röm. 9: Cui vult Deus miseretur, et quem vult indurat; Gal. 5: Caro adversatur spiritui ... ut non quae vultis faciatis. Faber gibt nicht bloß von ersterer, sondern auch von letzterer Stelle zu, daß sie sich auf die Prädestination beziehe; aber der göttliche Prädestinationsbeschluß involvire keine Nothwendigkeit zu sündigen; die Sünde wird nicht durch den Prädestinationsbeschluß, sondern durch den verderbten Willen dessen, der sie begeht, causirt. Die Prädestinationslehre besagt nur so viel, daß das Gericht Gottes über die Sünde seit ewig feststeht, so wie auch sein Erbarmen über das Heilsempfängliche und Besserungsfähige seit ewig feststeht. Gott setzt aber nur die Verwerfung Jener im Voraus fest, die er von Ewigkeit her seiner erbarmenden Gnade unwerth erkannte. Luther beruft sich auf den Ausspruch des Dichters: Certa stant omnia lege (Manilius). Also gilt ihm die Auctorität eines astrologischen

[1]) Adversus absolutam necessitatem rerum contingentium a Martino Luthero temere assertam, 1537.

Fatalisten mehr, als jene der Schrift? Übrigens hat auch in den besseren heidnischen Dichtern die Ahnung von einer über dem Schicksal stehenden Macht der allwaltenden Gottheit durchgebrochen; Faber citirt eine Reihe von Stellen aus den vornehmsten römischen Dichtern, um zu zeigen, daß sie keine Fatalisten waren, sondern auf die schützende und helfende Macht der Gottheit vertrauten. In diesem Gedankenzuge läuft Faber's Schrift schließlich in eine Apologie des christlichen Vorsehungsglaubens aus, und die demselben widersprechende Lehre Luther's wird hingestellt als ein Schlimmstes, durch welches die Impietäten eines Wiklef, Hus, Johann von Wesel und der Picarditen in vielen Puncten weit überboten würden; letztere hätten sich von der christlichen Lehre und vom kirchlichen Bekenntnisse nicht so weit entfernt, wie Luther mit vielen seiner Anhänger zur Stunde entfernt wäre. Hierüber später Mehreres. Die hier vorgeführte Schrift Faber's hat mit seinen übrigen Arbeiten einen gewissen Aufwand von Wohlredenheit gemein, trägt aber gleich den meisten seiner späteren Schriften den unverkennbaren Charakter einer im Drange anderer Geschäfte und Sorgen gearbeiteten Gelegenheitsschrift an sich; sie gleicht mehr dem raschen Ergusse eines von der Theilnahme an der zu besprechenden Sache ergriffenen Gemüthes, als einer methodisch angelegten und in die tiefer liegenden Momente der Sache eingehenden Erörterung.

§. 627.

Nach Luther's Lehre ist der Mensch durch Adam's Sünde des wahlfreien Willens, und damit des Vermögens, gut zu handeln, völlig verlustig gegangen; er ist überhaupt jener höheren Kräfte beraubt, in deren Macht der Mensch gut zu sein vermöchte. Dieser Mangel im Wesen des Menschen ist ein bleibender, und wird auch durch die christliche Heilsgnade nicht gehoben, sondern nur verdeckt; daher auch der Gerechte in allen seinen guten Werken sündiget. Dieser Satz Luther's war sowol von der löwener Facultät, als auch in der Verdammungsbulle Leo's X als eine falsche und verdammungswürdige Behauptung censurirt worden. Der löwener Theolog Latomus hatte die Falschheit derselben in einer, zur näheren Begründung und Motivirung der Facultätscensur abgefaßten

Schrift[1]) umständlicher aufzuzeigen gesucht, und auf Luther's Replik[2]) noch einmal in einer kurzen Schrift geantwortet[3]). Auch Fisher von Rochester[4]) unterzieht den gerügten Satz einer genaueren Prüfung, und beleuchtet die von Luther zur Erhärtung desselben beigebrachten Argumente. Die Thesis: Justus in omni opere peccat — bemerkt Fisher — möchte vielleicht einen annehmbaren Sinn zulassen, wenn man allenfalls das Wort peccare in einem, von der herkömmlichen Bedeutung abweichenden Sinne verstehen wollte; indeß würde ein Disput über Worte, die in uneigentlichem Sinne verstanden sein wollen, nur zu Logomachien führen, aus welchen der Wahrheit kein Gewinn erwächst. Der gewöhnliche und allgemein angenommene Sinn des Wortes peccare ist, mit Wissen und Willen von der sittlichen Regel abweichen und Schlimmes thun; dico, peccatum non esse, nisi propria voluntate peccetur (Augustinus). Wenn man nun das in diesem Sinne verstandene Sündigen den Gerechten als etwas Habituelles beilegen will, so ist die erwähnte These ganz gewiß nicht nur ein befremdlich klingendes Paradoxon, sondern geradezu irrig und verwerflich. Allerdings können auch den Gerechten Mängel und Gebrechen zur Last gelegt werden, sofern sie nämlich vermöge ihrer zeitlich-irdischen Unvollkommenheit in dem Guten, was sie thun, nicht den höchsten, vollendeten Grad der Güte, welcher dem jenseitigen Sein angehört, darstellen; und weiter auch, insofern sie, der menschlichen Schwäche nachgebend, oder aus Unachtsamkeit nicht jenen Grad sittlicher Anstrengung aufbieten, welcher ihnen trotz ihrer zeitlichen Unvollkommenheit möglich wäre. Die aus letzterer Ursache stammenden Defecte sind allerdings als peccata zu bezeichnen, aber nicht als peccata mortalia, weil sie den habitus charitatis nicht aufheben; auf die Mängel ersterer Art ist die Bezeichnung peccatum schlechthin unanwendbar. Daß der Mensch die Sünde, sofern unter derselben eine mit Wissen und Willen begangene Verfehlung verstanden wird,

---

[1]) Contra articulos quosdam Martini Lutheri a Theologis Lovaniensibus damnatos, 1521.

[2]) Rationis Latomianae pro incendiariis lovaniensis scholae sophistis redditae Lutherana confutatio, 1521. Siehe Lutheri Opp. lat. II, fol. 397—411.

[3]) Responsio ad libellum a Luthero emissum pro iisdem articulis, 1521.

[4]) Confut., art. 31. 32.

meiden könne, wird nicht bloß von Hieronymus [1]), sondern in der Schrift selber verständlich genug angedeutet; die Schrift lehrt, daß derjenige, welcher sich, so viel an ihm ist, um das Gute bemüht, mit Gottes Gnade die Sünde gewiß meiden werde (2 Petr. 1, 10; 1 Joh. 2, 5), aber freilich nur dann und in so lange, als er den ihm möglichen Grad der Selbstanstrengung aufbietet. Wenn der Mensch trotz dieses Grades innerlicher Sammlung und Bemühung in Allem, was er thut, und selbst in den Momenten und Acten der höchsten Sammlung und reinsten Intention sündigen müßte [2]), so hätte Paulus gesündiget, als er in den dritten Himmel entrückt, jener geheimnißvollen Sprache lauschte, welche mit irdischen Menschenworten wiederzugeben ihm nicht möglich war. Luther irrt, und macht sich einer falschen Identificirung von Sünde und zeitlicher Unvollkommenheit schuldig, wenn er an den geringeren Verfehlungen guter Menschen ein Zeugniß dafür sehen will, daß alle menschliche Gerechtigkeit eigentlichst Ungerechtigkeit sei. Wie die Engel, obwol im Vergleiche mit der göttlichen Vollkommenheit höchst unvollkommene Wesen, uns doch in ihrer Art als vollkommene Wesen gelten, so werden auch die Guten auf Erden d. i. Jene, welche aufrichtig, ernstlich und beharrlich um das Gute bemüht sind, obwol im Vergleiche mit den Vergleiche mit den Engeln unvollkommene Zeitwesen, doch in ihrer Art als Gute und Gerechte gelten können. Die Stelle Jesai. 64, 6 ff.: Facti sumus immundi omnes et quasi

---

[1]) Nos dicimus — sagt Hieronymus (Adv. Pelagianos, lib. III) — posse hominem non peccare, si velit pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio laxatur in cythara. Quodsi paullulum se remiserit, quomodo, qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus, statim retrolabitur, et fluentibus aquis, quo non vult, ducitur. Sic humana conditio, si paullulum se remiserit, discit fragilitatem suam, et multa se non posse cognoscit.

[2]) Daß der Mensch, von dieser Sammlung ablassend, thatsächlich mancherlei Sünden anheim falle, gesteht Fischer zu, und citirt die Worte des heiligen Hieronymus: Nec quia ad breve possum, cogis me ut possim jugiter, h. e. nec quia possum aliquoties non peccare, oportet ut in perpetuum carere peccato queam. Possum jejunare, vigilare, ambulare, legere, psallere, sedere, dormire; numquid in perpetuum? (Advers. Pelag. III).

pannus menstruatae universae justitiae nostrae etc., bezieht sich auf die verderbten Zustände einer bestimmten Epoche, und kann, wenn ihr eine umfassendere Beziehung gegeben werden soll, jedenfalls nur auf den Zustand des unter der Herrschaft des Gesetzes stehenden Judenthums ausgedehnt werden. Bei der Stelle Pred. 7, 21 übersieht Luther, daß das unvermeidliche Sündigen des Gerechten nur für den bestimmten Fall ausgesagt wird, daß der Gerechte von der Weisheit d. i. von Christus und den Erleuchtungen seiner Gnade verlassen werde, wie aus dem Zusammenhange der erwähnten Stelle mit dem unmittelbar vorausgehenden Verse hervorgeht. Aus Psalm 142, 2 geht nur so viel hervor, daß auch Gerechte nicht völlig von Sünden und Gebrechen frei seien, nicht aber, daß sie in jedem Werke sündigen. Luther beruft sich auf Gal. 5, 17, um zu zeigen, daß die Person des Gerechten theils eine persona justa, theils eine persona peccatrix sei. Daß der Apostel den von ihm geschilderten inneren Widerstreit im Menschen nicht in Luther's Sinne aufgefaßt wissen wollte, geht aus seiner Mahnung hervor, der Sünde nicht zu dienen (Röm. 6), so wie aus dem nachfolgenden Danke, den er Gott zollt, daß die einstmals der Sünde Dienenden von der Sünde frei, und Diener der Gerechtigkeit geworden sind. Denjenigen Menschen aber, welcher der Sünde nicht dient, kann man nicht als persona peccatrix bezeichnen; der fomes peccati, mit welchem der Mensch zu ringen hat, ist nicht schon selber Sünde. Was zufolge dieses fomes im Menschen ohne oder wider seinen Willen sich ereignet, ist nicht seine That, sein peccatum; woraus sich auch die Antwort auf Luther's weitere Rede ergibt, daß nicht die guten Werke den Gerechten machen, sondern umgekehrt der Gerechte in Kraft seiner Gerechtigkeit (Güte) das Gute machen müsse, aber, wenn er selber nicht gut sei, nicht machen könne. Das Schlimme, was aus dem fomes ohne und gegen den Willen des Menschen kommt, thut nicht der Mensch, sondern der fomes. Luther meint, daß der Mensch, bei solcher Beschaffenheit des fomes, der doch auch eine Kraft im Menschen ist, Gott nicht aus allen Kräften lieben könne. Darauf zur Antwort, daß der Mensch aus allen Kräften liebt, wenn er thut, was er trotz des fomes thun kann, und Gott nach Möglichkeit dient.



§. 628.

Luther hatte, von dem Umstande befangen, daß der Apostel die den Adamskindern angeborne Concupiscenz Sünde nenne, sich bis zu der, gleichfalls in der päpstlichen Verdammungsbulle verurtheilten Behauptung verirrt, daß der fomes peccati oder die erbsündliche Concupiscenz der Seele selbst dann, wenn sie mit keiner actuellen Sünde behaftet sei, den Eingang in's Himmelreich wehre. Dieser ungesunden Meinung — entgegnet Cochläus [1]) — widerstreitet selbst die bessere Einsicht der Heiden, wie aus Cicero's Somnium Scipionis und Virgil's Äneide (Lib. VI) ersehen werden mag. Luther meint, der fomes peccati sei für sich selber schon ein peccatum actuale. Wie kann er aber dann von den peccatis actualibus noch unterschieden werden, und worin besteht denn die specifische Eigenheit der peccata actualia? Unmündige, Kinder, Schlafende, Wahnsinnige sind mit dem fomes behaftet; machen sich die Menschen in diesen Zuständen auch actueller Sünden schuldig? Selbst vollkommen Zurechnungsfähige sind von jeder Sündenschuld frei, wenn sie z. B. genothzüchtigte Frauen, durch die Reizung ihres Fleisches sich zu keinem freiwilligen Gefallen an der unwillkürlichen Lust desselben bewegen lassen. Luther selber bekennt, daß die Thatsünde etwas vom fomes Verschiedenes sei, wenn er letzteren bezeichnet als die Entzündlichkeit des Menschen zu sündhaftem Gefallen, Begehren und Thun. Offenbar ist doch das mobile vom terminus motionis verschieden. Übrigens würde Luther den fomes, statt ihn als id quod movetur zu charakterisiren, besser als id quo movetur bezeichnen; Subject der Motion ist der Mensch oder die caro. Daß die dem Fleische einwohnende geschlechtliche Begierlichkeit nicht schon als solche eine Sünde sei, sucht Cochläus aus der Schrift und aus dem allgemeinen sittlichen Urtheile der Menschen zu erweisen. Die Schrift rechnet es den Patriarchen nicht als Ehebruch an, daß sie, wie es ihnen durch das Gesetz der Natur gestattet war, mit mehreren Weibern sich vermischten, nicht als Incest, wenn sie, ohne es zu wissen, mit nächsten Blutsverwandten sich vermischten. Kein

---

[1]) De fomite peccati. Straßburg, 1824. — Vgl. auch Fisher Confut., art. 3.

Römer hielt die Lucretia für eine Ehebrecherin, obschon sie, von Tarquinius genothzüchtiget, die Lust des Fleisches empfinden mußte u. s. w. Den ehelichen Beischlaf hat bisher kein Vernünftiger für Sünde erachtet, und die Kirche hat ihn gleichfalls nie als sündhaft erklärt; als Hieronymus in seiner Schrift gegen Jovinian über die Ehe sich unbillig zu äußern schien, stieß er beim römischen Klerus auf Widerspruch, obschon er sich nicht hatte beigehen lassen, die sacramentale Heiligkeit der Ehe zu läugnen, oder den actus conjugalis eine Sünde zu nennen. Die Seele wird nur durch sündhafte und unerlaubte Einwilligung in das Begehren der sinnlichen Regung befleckt; wenn nun Christen lebenslang ernst und strenge gegen solche Regungen kämpfen, wie sollten ihre, durch die Taufe von der Makel der Erbschuld gereinigten Seelen vom Eingange in das Himmelreich abgehalten sein? Dieß hieße ja die sacramentale Taufgnade läugnen, und den treuen Kämpfern den verdienten Lohn entziehen! Auch Paulus wurde vom Stachel des Fleisches bedrängt, und doch wurde er schon zeitlebens einmal bis in den dritten Himmel entrückt. Der heilige Augustinus sagt, der Keusche wolle, daß in ihm nie eine der Keuschheit feindliche Regung auftauche: pacem vult, sed nondum habet; der Friede soll der Lohn des edlen Strebens sein. Sollte der fomes selber schon Sünde sein, so müßten alle gewissenhaften Menschen an ihrem Heile geradezu verzweifeln. Luther versündiget sich an dem Andenken der Apostel und der heiligen Martyrer, wenn er an seiner bösen Behauptung festhält. Der Apostel Paulus, auf welchen Luther sich beruft, spricht allerdings von einem Kampfe zwischen Geist und Fleisch, aber er fordert zugleich, daß das Fleisch durch den Geist unterjocht werde, auf daß die Sünde nicht im sterblichen Leibe herrsche und wir seiner Begierlichkeit nicht gehorchen. Luther meint, die Sünde sei eine res viva et quotidie movens. Dieß ist unwahr; die Sünde ist keine res viva, weder eine Substanz, noch eine bewegende Kraft, sondern eine privatio vitae, ein nihil im Gegensatze zur justitia, welche, wie Augustinus zeigt, ein aliquid und eine vita coelestis des Menschen ist. Luther häuft in seinen Äußerungen über den fomes peccati die wunderlichsten Ungeheuerlichkeiten zusammen; er nimmt ihn nicht nur für eine actuelle Sünde, sondern für alle Sünden, den Unglauben mit eingeschlossen; er nimmt ihn zugleich für einen Defect und für eine Schwäche, er sieht in ihm auch nach der Taufe noch eine Schuld,



und es fällt ihm nicht bei, daß, alles dieses zugegeben, mit dem Wegfall des dem Menschen zeitlich anhaftenden fomes durch den Tod bei den Seelen der Getauften das Hinderniß des Einganges in das Himmelreich wegfalle, wofern nicht die ungesühnte Schuld persönlicher Sünden auf ihnen lastet.

§. 629.

Cochläus führte seine Polemik über diesen Punct in ein paar späteren Schriften weiter. Den nächsten Anlaß dazu gab ihm Melanchthon's Apologie der augsburger Confession wider die von den katholischen Theologen des augsburger Reichstages (1530) abgefaßte Confutation des von den protestantischen Ständen eingereichten Bekenntnisses. Cochläus [1]) beschuldiget den Verfasser der Augustana einer geflissentlichen Verheimlichung der wahren Meinung Luther's über die Erbsünde. Melanchthon behaupte in seiner Apologie, Luther habe beständig anerkannt, daß durch die Taufe die Schuld der Erbsünde hinweggenommen werde, und nur das materiale peccati, die Begierlichkeit in den Getauften zurückbleibe; die katholischen Theologen des Reichstages hätten somit Luther Unrecht gethan, wenn sie ihm die Meinung aufbürdeten, die Erbsünde bleibe nach der Taufe zurück, und dieß als einen bereits von Leo X an ihm verdammten Irrthum bezeichneten. Zur Widerlegung dieser falschen Angabe zieht Cochläus aus einer nächst besten kleinen Schrift Luther's 21 Sätze aus, in welchen in den zuversichtlichsten Ausdrücken die nach der Taufe zurückbleibende Begierlichkeit Sünde in wahrhaftem und eigentlichem Sinne genannt, die Unterscheidung zwischen dem formale und materiale peccati verworfen, und der Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften einzig darein gesetzt wird, daß Erstere die Sünde an sich erkennen und bekämpfen, während Letztere sie nicht erkennen und ihr gehorchen [2]). Cochläus tadelt

---

[1]) Philippica secunda in Melanchthonem, 1534.

[2]) Luther bleibt sich übrigens hierin nicht völlig gleich, und hatte überhaupt über Wesen und Bedeutung der Concupiscenz schwankende Begriffe. Faber macht in dieser Beziehung auf mehrere einander widersprechende Äußerungen Luther's aufmerksam. Während Luther in seiner Assertio articulorum etc. die Concupiscenz peccatum nennt, sagt er in seiner Erklärung zum vierten Psalme, daß nicht die Concupiscenz, sondern die Einwilligung in die Con-

es ferner ernstlichst, daß Melanchthon zu behaupten wagt, Luther's Ansicht von der Erbsünde sei jene des heiligen Augustinus; eine Behauptung, deren Falschheit neben Fisher [1]) und Catharinus [2]) Cochläus bereits in zwei früheren Schriften (de baptismo parvulorum und de fomite) hinreichend nachgewiesen zu haben glaubt, und zum Überfluß noch einmal durch Anführung einer Reihe von Stellen aus Augustin's Schriften darzuthun bemüht ist. Augustinus lehrt, daß durch die Taufe alle vorhergegangenen Sünden hinweggenommen werden; Luther gibt zwar zu, daß sie erlassen werden, läugnet aber, daß sie hinweggenommen werden. Augustinus lehrt, daß die Concupiscenz nach der Taufe nur mehr dem Namen nach Sünde sei; bei Luther bleibt sie es aber der Sache nach, und wer anders denke, widerspreche Christo und dem Apostel Paulus. Nach Augustinus ist sie den Wiedergebornen kein Hinderniß der Erlangung des ewigen Lebens; nach Luther inficirt sie alle Werke der Gerechten dergestalt, daß sie den Eingang in's Himmelreich hindert. Augustinus verneint, Luther aber bejaht, daß die Bitte: Dimitte nobis debita nostra, sich auf die Erbsünde beziehe. Augustinus sagt, daß die Reizungen der Concupiscenz keine Sünde seien, wenn der sittliche Wille seine Zustimmung versage; nach Luther ist sie selbst in denjenigen, die ihre Reize noch gar nicht empfinden, bereits wahrhaft Sünde. Augustinus nennt die Ehe etwas Gutes, sofern die eheliche Gemeinschaft zum Zwecke der Kindererzeugung gepflogen werde; Luther erklärt es für Wahnsinn, nicht einsehen zu wollen, daß die Geschlechtsvermischung wegen der unausweichlichen Lustreizung mit Sünde und Schuld behaftet sei, und die Abhängigkeit von der Lust nicht bloß Schwäche oder pönale Folge der Ursünde sei. Melanchthon selber denkt über die Erbsünde nicht anders als Luther; er sagt, daß der gefallene Mensch von Natur aus nur sündigen könne,

---

cupiscenz Sünde sei. In seiner Auslegung der 10 Gebote bezeichnet er das neunte und zehnte als die allerwichtigsten, und als die einzigen, welche der Apostel im Römerbriefe citire, wenn er sage: Non concupisces; in der Assertio meint er, die Sünden gegen jene beiden Gebote seien aus der Beicht auszuschließen, quia magis rationem affectionum et passionum, quam peccatorum habeant. Siehe Faber Liber antilogiarum, c. 52.

[1]) Confut., art. 2.

[2]) Excusatio disput.



daß auch in den Getauften noch immer so viel Sünde sei, als die Natur den Geist hemmt, daß alles menschliche Thun und Bestreben Sünde sei, daß gerade der dem Menschen selber verborgene Grund seines natürlichen Wesens das Allerböseste und Allerhäßlichste in sich berge, daß die Gegner der lutherischen Lehre von der Sünde in ihrer Äußerlichkeit das menschliche Thun von seiner sündigen Wurzel losgelöst betrachten, und sonach auch die Sündhaftigkeit desselben gar nicht erkennen, daß sie demzufolge von sogenannten philosophischen (d. i. reinmenschlichen) Tugenden träumen, auf vermeintliche Genugthuungswerke bauen, daß sie dem biblischen Ausdrucke caro, der eben nur die verdorbene Sündhaftigkeit ausdrückt, den pseudophilosophischen Ausdruck sinnliches Begehrungsvermögen substituiren u. s. w.

Cochläus setzte seine Polemik gegen Melanchthon noch weiter fort, als dieser nach den fruchtlosen Verhandlungen des wormser Gespräches (1541)[1], in einer öffentlichen Disputation zu Wittenberg die lutherische Lehre von der Erbsünde abermals vertheidigte[2]. Melanchthon erklärte daselbst die Unterscheidung zwischen formale und materiale peccati für eine ungeeignete und irreleitende, und machte seine Vorstellungsweise durch das Bild vom Magnet deutlich, welcher, ohne von seiner Natur etwas einzubüßen, dennoch aufhöre, das Eisen anzuziehen, sobald er mit Knoblauch bestrichen werde; eben so höre die verdorbene Menschennatur in den Wiedergebornen auf, in ihren Äußerungen schuldhaft zu sein, obschon sie dem Wesen nach dieselbe ist, welche sie zuvor gewesen. Gott hört

[1] Vgl. unten §. 654. Die Sprecher in diesen Verhandlungen waren Eck und Melanchthon. Melanchthon stellte sich in denselben, den im Voraus empfangenen Weisungen gemäß auf den streng lutherischen Standpunct, legte der Concupiscenz den Charakter der Sünde bei, welcher den Getauften nur darum nicht zur Verdammniß gereiche, weil ihn Gott um des Glaubens und um Christi willen übersehe. Eck vertheidigte seinerseits die katholische Anschauung und bestand darauf, daß die nach der Taufe zurückbleibende Concupiscenz nicht formaliter Sünde genannt werden könne, sondern nur uneigentlich, wie man allenfalls die Schrift auch Hand nenne; auch sei sie nur im Fleische, nicht aber in den höheren Seelenkräften oder im Geiste vorhanden.

[2] Antithesis 15 propositionum de peccato reliquo in renatis Wittembergae post conventum Wormatiensem a. 1541 disputatarum.

nämlich auf zu zürnen, und erläßt dem Wiedergebornen das schuldige Leiden der ewigen Strafe. Diese Erklärung wird gestützt auf eine eigenthümliche Definition der Sünde, die nach Melanchthon ist: defectus aut inclinatio aut actio in voluntate aut viribus obtemperantibus, pugnans cum lege Dei, offendens Deum seu promerens iram Dei et aeternas poenas, nisi fuerit facta remissio seu condonatio. Melanchthon nennt dieß die richtige und deutliche Definition der Sünde. Augustinus aber definirt sie anders; er nennt sie ein dictum, factum aut cogitatum contra legem Dei. Die in den Getauften zurückbleibende Concupiscenz aber ist, wenn ihr der Wille nicht zustimmt, ganz gewiß kein dictum, factum aut cogitatum contra legem Dei, also gewiß nicht in eigentlichem Sinne Sünde. Sie ist allerdings, wie Melanchthon hervorhebt, keine otiosa naturae pravitas; aber so der Wille den aus ihr hervorgehenden Reizungen widersteht, sind diese nicht Sünden, vielmehr ist der Kampf wider dieselben ein Anlaß zur Übung in der Tugend und zur Erwerbung von Verdiensten gemäß den Worten des Apostels Virtus in infirmitate perficitur. Die Regungen des fomes, welchen der Geist (spiritus) nicht widersteht, sind läßliche Sünden; sie werden zu Todsünden erst dann, wenn der Wille in sie einstimmt.

§. 630.

Dem Gesagten zufolge mußte die biblische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben bei Luther und seinen Anhängern einen Sinn erhalten, welcher von der herkömmlichen Anschauung der kirchlichen Theologie weit verschieden war. Wenn alles Thun und Streben des Menschen böse ist, und auch der Wiedergeborne nach seinem verderbten natürlichen Wesen derselbe bleibt, so ist es ausschließlich nur sein Glaube, durch welchen er sich von dem Ungetauften unterscheidet, und der Glaube demnach die einzige Qualität, um deren willen er bei Gott Gnade finden und zum ewigen Leben eingehen kann. Bereits Fisher[1]) bekämpft Luther's Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben, jedoch vorherrschend mit spezieller Beziehung auf Luther's Behauptung, daß der Glaube für sich ohne andere Vorbereitung zum würdigen Empfange des Abendmales hinreichend

[1]) Confut., art. 15.



sei. Schatzger[1]) führt eine Reihe biblischer Stellen vor, aus welchen Luther und seine Anhänger ihre vermeintlich paulinische Lehre von der sola fides zu begründen suchten: 1 Mos. 16, 5; Hab. 2, 4 Röm. c. 4; Gal. c. 3; Phil. 3, 9; 1 Petr. 1, 9; 1 Joh. 5, 10 Mark. 16, 16; Matth. 9, 28; Mark. 5, 36. Diesen Aussprüchen der Schrift stehen verschiedene andere gegenüber, in welchen die Erlangung des ewigen Lebens von der Haltung der Gebote abhängig gemacht, und gesagt wird, daß Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde. In der Vermittelung dieser beiden, einander gegenübergestellten Reihen biblischer Stellen geht Schatzger von dem durch die Schrift ausgesprochenen sittlichen Lebenszwecke des Menschen aus und findet auf diesem Wege, daß der Mensch, um zur Seligkeit zu gelangen, an Gott glauben, auf Gott hoffen, Gott lieben und ihm mit allen seinen Kräften dienen müsse. Daraus ergibt sich, daß der cultus fidei ohne den mit ihm zu verbindenden cultus spei und cultus charitatis Gott nicht genüge; und eben so wenig der bloße Geistesdienst oder cultus superior ohne cultus inferior et exterior d. h. ohne Disciplinirung und Verläugnung des äußeren Sinnenmenschen und ohne Widmung aller seiner geistigen und leiblichen Kräfte für Gott, und ohne Einrichtung der ganzen äußeren Lebensführung nach den Geboten und Vorschriften Gottes. Nach der Lehre des Apostels Paulus sollen Geist, Seele und Leib tadellos aufbewahrt werden für die Ankunft unsers Herrn Jesu Christi (1 Theff. 5, 23). Wie einst der ganze Mensch verherrlichet werden soll, so soll jetzt der ganze Mensch der Welt absterben und mit Christus gekreuziget werden, auf daß er ganz mit Christus wieder erstehe; daher die Mahnung des Apostels, den alten Menschen sammt allen seinen Werken auszuziehen, und einen neuen anzuziehen nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat. Wie sollte der Apostel, der so eifrig die Nachfolge Christi, die Aufsichnahme des Kreuzes Christi prediget, den bloßen Glauben für genügend halten? Sein Dringen auf den Glauben ist aus seinem Gegensatz zum Judaismus zu verstehen, welcher nicht auf dem Glauben, sondern auf dem Vertrauen in die Gerechtigkeit der eigenen Werke fußte, als ob der Mensch aus sich gerecht zu sein vermöchte. Nach der Lehre des Apostels soll nämlich der Mensch nicht durch die den

[1]) Scrutin., Conat. 2.

Glauben vorausgehenden Werke zum Heile gelangen, sondern durch die aus dem Glauben hervorgegangenen; daher er auch die Gläubigen unablässig zu solchen Werken ermahnt, in deren Vollbringung eben der pflichtgemäße Gottesdienst des christlichen Lebens erfüllt und ergänzt wird. Auf den vorhin genannten vierfachen Gottesdienst des Christmenschen sind auch die Gnaden der vier Sacramente der Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße berechnet, welche demnach in einem von Gott selber geordneten unlöslichen Zusammenhange mit der vollkommenen Ausbildung des christlichen Einzellebens stehen. — In einer anderen seiner Schriften [1]) macht Schatzger folgende Irrthümer aus der Lehre Luther's über den Glauben namhaft: Luther irrt, wenn er den Glauben nicht für eine besondere, von Hoffnung und Liebe verschiedene Tugend hält (1 Kor. 13, 13), wenn er die Vollkommenheit des christlichen Lebens, statt der Liebe, dem Glauben zuschreibt (1 Kor. 13, 13) und demzufolge den Glauben für sich allein als genügend zum Heile oder als alleinzige Hauptursache ansieht; oder glaubt, daß die Heiligen alleinzig durch ihn zum ewigen Leben gelangt sind (1 Kor. 13, 2; Gal. 5, 6); wenn er behauptet, daß der Glaube als solcher schon die Hoffnung und die Liebe, Friede, Freude, sicheres Gewissen in sich schließe (Matth. 7, 22), daß der Glaube, welchen die Schrift als theologische Tugend empfiehlt, ein anderer sei, als der Glaube an alle in den Schriften des Alten Testamentes und Neuen Testamentes enthaltenen Wahrheiten (Hebr. 11, 3), und einzig im Vertrauen auf die Verheißungen der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit bestehe, welches Vertrauen doch vielmehr ein von der Tugend des Glaubens verschiedener Act des Hoffens ist; daß der Glaube allein die Ruhe des Gewissens, und der Unglaube die alleinzige Beunruhigung des Gewissens sei, und daß der Getaufte, wenn er nur wahrhaft glaubt, trotz aller seiner Sünden seines Heiles unmöglich verlustig gehen könne.

§. 631.

Der Glaube ist nach Berthold von Chiemsee [2]) der nothwendige Anfang des Menschen, um von Gott Gnade, Rechtfertigung und

---

[1]) Examen novarum doctrinarum etc.

[2]) Teutsche Theologey, Kapp. 3 u. 4.

Seligkeit zu erlangen. Dieß wurde seiner Zeit von den Eunomianern so verstanden, als ob den Glaubenden keine Sünde mehr zugerechnet werde — ein Irrthum, der auch heute wieder laut verkündet wird. Namentlich hält man dafür, daß außer der Taufe kein Sacrament die Kraft der Sündenvergebung habe. Man beruft sich auf die mißverstandene Stelle Röm. 4, 3, deren falsche Ausdeutung nicht nur mit Jak. 2, 26, sondern auch mit Pauli eigener Lehre (Gal. 5; 1 Theff. 3; 1 Kor. 13 u. 15 u. s. w.) im Widerspruche steht. Ferner sagen die Neuerer, der Glaube erwerbe der Seele Gnade von Gott, welche ihr mit Zwang eingegossen werde; um dieser Reue willen erlange der Mensch die Sündenvergebung. Daraus würde jedoch schon von selber folgen, daß der Glaube für sich allein nicht genug sei, da er doch der Reue zur Ergänzung bedarf. Ob aber neben dem Glauben, dessen man sich bewußt ist, auch die rechte Reue vorhanden sei, kann der Mensch, wenigstens in vielen Fällen, nicht bestimmt wissen; auch Judas hatte Reue, aber ohne Gnade. Also stellt auch der Glaube zusammt der Reue das Heil nicht sicher. Die Lehre von der sola fides ist eine Erfindung des Teufels, der die Christen in leichtsinnige Sicherheit einwiegen, und zur Unterlassung des Guten und Begehung des Schlimmen verführen will. Die Lutherischen sagen freilich, ein Sünder habe nicht den rechten und hinreichenden Glauben. Sie können aber nicht sagen, wie der rechte, sicher rechtfertigende Glaube beschaffen sein soll, da erfahrungsmäßig kein Mensch ohne Sünde ist. Wenn der Glaube durch sich allein rechtfertiget, wozu war es dann nöthig, daß Christus litt, wozu hat Christus die Buße sammt den übrigen Sacramenten eingesetzt, warum sind im Alten Testamente und Neuen Testamente so viele Gebote aufgestellt? Alles dieses war ja überflüssig, wenn das bloße Glauben für sich genug ist. Nach der Lehre der Schrift ist neben dem Glauben Reue, Buße und eifriges Ringen und Streben nöthig: Psalm 24, 18; 50, 19; 3 Kön. 22, 29; Christus fordert neben dem Glauben auch die Werke als nothwendig zum Heile: Matth. 7, 24; Joh. 15, 14; Matth. 11, 15 u. s. w. — eben so Paulus Röm. 2, 6. 7; 2, 13; Kol. 1, 9 ff.; 1 Tim. 4, 12; 6, 11 ff. u. s. f.; selbst ein Glaube von solcher Kraft, daß er Berge versetzte, ist ohne liebeseifrigen und werkthätigen Willen unnütz: 1 Kor. 13, 2. Die werkthätige Kraft zu allem Guten ist aus der heiligenden Gnade, welche durch

das Sacrament vermittelt wird. Die Neuerer sagen, daß die sacramentlichen Worte keine Gnade und keine Gerechtigkeit, sondern bloß ein Versprechen in sich enthalten. Aber die Worte, auf die man sich beruft: „Wer glaubet und getauft ist, wird selig werden" sind ja nicht die Form des Sacramentes; also läßt sich aus ihnen jene falsche Anschauung vom Sacrament nicht begründen. Wol aber lehren eben jene Worte, daß die Taufe das nothwendige göttliche Complement des Glaubens ist, indem sie jene Gnade spendet, kraft welcher der Glaube eine Kraft Gottes zum ewigen Leben in uns wird; vgl. 1 Kor. 6, 11. Die Gnade des Sacramentes hat dasjenige zu erfüllen, was uns abgeht an Glaube, Reue und anderen geistlichen Erfordernissen; sie deckt diese Mängel in Kraft des Leidens und Verdienens Christi, an welchem der Mensch Theil haben muß, um selig werden zu können. Darum heißt uns Paulus auf der Rennbahn laufen, auf daß wir ergreifen das Kleinod d. i. den Schatz der Kirche oder das Leiden und Verdienen des Herrn. Somit wird also der Mensch in Kraft des Sacramentes, das er glaubend empfängt, ein Gerechter vor dem Herrn. Zur Rechtfertigung gehören übrigens 6 Stücke; zwei müssen geschehen durch den Menschen, zwei verleiht Gott, durch die zwei übrigen kommt die Kirche dem Menschen zu Hilfe. Die ersten zwei Stücke sind Liebe gegen Gott und Reue über die begangenen Sünden; die zwei Stücke von Seite Gottes sind verzeihendes Erbarmen und Verleihung seiner Gerechtigkeit; die Kirche kommt dem Menschen zu Hilfe durch die Zuwendung der Rechtfertigungsgnade aus dem unerschöpflichen Schatze, den ihr Christus verliehen, und aus welchem unsere Schuld bezahlt wird, und durch die Spendungen aus dem Verdienstschatze der Heiligen, deren Verdienste sie gleichfalls den heilsbegierigen und trostbedürftigen Christen zuwendet, um denselben Antheil an den guten Werken der Heiligen und Nachlaß der zeitlichen Strafen zu verschaffen.

Mit Rücksicht auf den von Röm. 4, 3 hergenommenen Einwand bemerkt Berthold, daß Paulus an der genannten Stelle nur von der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit rede, und fügt zur näheren Erklärung noch bei, daß die Schrift über die Rechtfertigung in dreierlei Beziehung rede; je nachdem nämlich von dem Stande der Vorbereitung auf das Reich Gottes, oder von der Arbeit im Dienste des Reiches Gottes durch gute Werke, oder endlich von der Recht-

fertigung durch das Sacrament und die Gnade Gottes die Rede ist. Im ersten Stande hat der Mensch einzig nur das Verdienst des Glaubens, welcher somit der Anfang der Rechtfertigung ist, aber nicht schon selber gerecht macht. Sein Glaube wird ihm jedoch zur Gerechtigkeit angerechnet (Röm. 4, 5). Kommt der Mensch nach solchem Anfang der Gerechtigkeit guten Werken nach, so wird er durch diese Werke gerecht, wie in 1 Joh. 3, 7 gelehrt, und ausdrücklich vor jenen Verführern gewarnt wird, welche heute das Volk irreleiten und bethören. Indeß ist diese Gerechtigkeit an sich bei der Unvollkommenheit der menschlichen Werke jederzeit mangelhaft; zu einem wirklich und ganz gewiß Gerechten wird der Mensch nur in Folge des, in Kraft der sacramentalen Heilung ihm eingegossenen übernatürlichen Habitus, welche Eingießung dem werkeseifrigen Bestreben (der Bekehrung) nachfolgt. Indeß auch diese dritte Art von Gerechtigkeit ist, obwol eine gottgewirkte und darum wahrhafte, dennoch in diesem Zeitleben unvollkommen, gleichwol aber ein wirkliches Bildniß der göttlichen Gerechtigkeit, das im jenseitigen Leben zu seiner ganzen Vollkommenheit vollendet wird. Die Unvollkommenheit der zeitlichen Gerechtigkeit wird von Berthold auf das Stärkste betont; sie ist mit Gottes Gerechtigkeit verglichen Ungerechtigkeit, aber doch in ihrer Art eine wirkliche und wahrhafte Gerechtigkeit. Kein Mensch ist hier auf Erden vollkommen gerecht, Jeder könnte noch gerechter sein, als er ist; er kann jeden Tag in der Gerechtigkeit zunehmen, in der Gnade und Liebe wachsen, ohne daß er je die absolute Fülle, die sein Wesen zu fassen fähig ist, im zeitlichen Dasein erlangte. Denn diese wird ihm erst in seiner Erhebung in den Stand der Glorie eingegossen.

§. 632.

Auch rücksichtlich des Artikels de sola fide beschwert sich Cochläus [1]) über das hinterhältige Benehmen Melanchthon's (vgl. Oben §. 629). Er gab sammt seinen Genossen auf dem augsburger Reichstage (1530) freiwillig die Formel sola auf, so daß man annehmen konnte, es sei bezüglich des Artikels von der Rechtfertigung durch den Glauben das Einverständniß hergestellt, besonders da

[1]) Philippica III.

Melanchthon die Nothwendigkeit der guten Werke ausdrücklich zugestand, und nebstdem sich auch gegen die Wiedertäufer erklärte, welche einzig die gratia gratum faciens und den Glauben betonend, den instrumentalen Antheil des äußeren Gotteswortes und der Sacramente am Rechtfertigungswerke läugneten. Melanchthon stellte also zu Augsburg die Formel auf, die Rechtfertigung werde formaliter durch die gratia gratum faciens und durch den Glauben, instrumentaliter durch das Wort Gottes und die Sacramente gewirkt, und die Werke seien dem Glauben zur Erlangung der Seligkeit nothwendig. Wie kann sich nun Melanchthon hinterher in seiner Apologia beschweren, die katholischen Theologen des Reichstages hätten darum auf Abweisung seiner Anträge hingewirkt, weil er mit seinen Gefährten standhaft die biblische Lehre vertreten habe, dem Menschen werde nicht durch seine Verdienste, sondern aus Gnade um Christi willen die Verzeihung seiner Sünden? Hätten Luther und Melanchthon einzig dieß behauptet, so wäre im Puncte der Rechtfertigungslehre keine Verständigung nöthig gewesen, weil der von Melanchthon als Ursache des ungünstigen Bescheides angegebene Satz ganz gut katholisch ist. Die Ursache der Zurückweisung lag in anderen Behauptungen, aus welchen klar hervorgieng, daß sie jener an sich unverfänglichen Formel einen ganz anderen Sinn unterlegten, und dieselbe in diesem Sinne festzuhalten gedachten. Den klaren Beweis hiefür liefert Luther's Glosse zum kaiserlichen Reichstagsabschiede, wo es heißt: „Weil ich sehe, daß diesen Heubtartikel der Teufel imer mus lestern durch seine Gewlerer, und nicht rugen noch auffhören kan, so sage ich Doctor Martinus Luther, unsers Herrn Jesu Christi unwirdiger Evangelist, daß diesen Artikel (der Glaub allein, on alle Werk, macht gerecht für Gott) sol lassen stehen und bleiben der Römische Keiser, der Türckisch Keiser, der Tatterische Keiser, der Persen Kaiser, der Bapst, alle Cardinal, Bischove, Pfaffen, Münche, Nonnen, Könige, Fürsten, Herrn, alle Welt sampt allen Teufeln, und sollen das hellische Fewr dazu haben auff jren Kopff, und keinen dank dazu. Das sei mein, Doctor Luther's, Einsprechung vom heiligen Geist, und das rechte, heilige Evangelium" [1]). Um ihre Lehre von der sola fides aus der Schrift zu rechtfertigen, haben beide, Luther und Melanchthon,

[1]) Siehe Luther's deutsche Werke, Bd. V, fol. 298.

nicht Anstand genommen, die eine und andere paulinische Stelle zu verfälschen oder zu verdrehen. So hat Luther in seiner deutschen Bibelübersetzung in Röm. 3, 28 vor das Wort fides ganz eigenmächtig sein „sola“ eingeschaltet. In der Stelle Gal. 5: fides, quae per charitatem operatur, versetzte er willkürlich die Worte, als ob der Apostel gesagt hätte: Dilectio quae per fidem operatur. Während Paulus die Liebe als das Höhere über den Glauben stellt, sagt Melanchthon: Charitas non justificat, sed fides, quae charitati praefertur. Während der Apostel sagt: Super omnia autem charitatem habete (Kol. 3), will Luther, daß der Glaube über alle Tugenden erhoben werde. Auch wir Katholiken anerkennen die Gerechtigkeit aus dem Glauben; dieser Glaube ist aber nicht der Glaube an sich (fides informis), sondern sofern er die Liebe zur lebendigen Form hat. Daß neben dem Glauben auch die Werke zum Heile nothwendig sind, und ohne die Haltung der Gebote niemand als Gerechter vor Gott gelten und in's Himmelreich eingehen könne, lehrt die Schrift oft und deutlich genug (1 Joh. 3, 7; Röm. 2, 6. 13; Apstgsch. 10, 34; in Matth. capp. 4—7 an zwanzig verschiedenen Stellen), und wird namentlich im Briefe Jakobi betont, dessen Canonicität auf dem Reichstage anzustreiten, sich die Vertreter des lutherischen Bekenntnisses recht wol hüteten.

Wie es Luther mit seiner sola fides meinte, möge aus einigen seiner früheren Schriften ersehen werden. Zunächst wollte er sie (in seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft) an die Stelle der Messe gesetzt wissen; man könne mit leichter Mühe zu jeder Stunde eine Messe haben, man dürfe sich nur die Worte der göttlichen Gnadenverheißungen vergegenwärtigen, der Glaube habe an die Stelle des lügenhaften opus operatum der Messe zu treten. In seiner Schrift von der Taufe sagt Luther, der Getaufte könne des Heiles nicht mehr verlustig gehen, wenn er nur glaube; keine andere Sünde als der Unglaube kann ihn der ewigen Verdammniß liefern. Beicht, Reue, Genugthuung und alle anderen von Menschen ersonnenen Mittel der Frömmigkeit machen nur unglücklich, und betrügen um das Heil, wenn man jene einzige Wahrheit vergißt, daß das Heil einzig aus dem Glauben ist. Die Lehre von der Buße als secunda tabula post naufragium ist unwahr, indem der Getaufte, der im Glauben beharrt, nicht Schiffbruch leiden kann. Die Sacramente wirken nicht ex opere operato, sondern in Kraft des Glaubens;

auch die Taufe macht nicht gerecht und nützt nicht; sondern einzig der Glaube an das Wort der Verheißung, welchem die Taufe angefügt wird. Der Mensch wird einmal sacramentaliter getauft, soll aber immerfort im Glauben die Heilstaufe erneuern, damit in Kraft dieser beständigen Erneuerung sich einst am jüngsten Tage das Heilszeichen der sacramentalen Taufe vollkommen erfülle. — Melanchthon redet in seinen Commentarien zum Johannisevangelium und zum ersten Korintherbriefe der sola fides ganz in Luther's Sinne das Wort; die guten Werke sind kein Schutz gegen die Hölle, sie werden einst in feurige Schlangen sich verwandeln, der Glaube an die Verdienstlichkeit derselben ist Judaismus. Gott verlangt von uns Menschen nicht das Unmögliche, die Meinung, daß der bloße Glaube nicht genüge, und daß wir nicht einzig durch das Kreuz geheiliget werden, ist eine Eingebung des alten Versuchers, der die guten Werke als lockende Frucht zeigt, die Unterscheidung zwischen fides informis und formata ist eine Erfindung der Sophisten, die Liebe ist eine Frucht des Glaubens u. s. w.

Luther verirrte sich in seiner Manie für die sola fides so weit, daß er sagte, je lasterhafter der Mensch sei, desto mehr soll er auf Gottes Gnade vertrauen; wenn wir zu Gott uns erheben wollen, müssen wir die guten Werke hinter uns zurücklassen, wie Isaak seine Knechte und Saumthiere hinter sich zurückließ u. s. w. Die Folge dieser Lehren war, daß das Volk, welches auf dieselben hörte, allen Gottesdienst und alle übrigen Übungen der Frömmigkeit im Vertrauen auf die sola fides unterließ, und einer traurigen Verwilderung anheimfiel, welcher Luther durch Einsetzung von Kirchenvisitatoren zu steuern suchte. Diese mußten die Pastoren zurechtweisen, daß sie es unterlassen hätten, neben der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben auch die Lehre von der Buße als Vorbereitung auf den Glauben dem Volke zu predigen, das Volk könne die Lehre vom Glauben erst nach Vorausgang der Bußpredigt richtig fassen. So äußerten sich Luther und Melanchthon in den für die Visitatoren aufgesetzten Instructionen [1]). In seiner Apologie der augsburger Confession aber sagt Melanchthon kein Wort von der Buße, weil die sola fides zur Rechtfertigung ausreichen soll. Dabei

[1]) Näheres über diese Instructionen Unten §. 635. Über die erwähnte sächsische Kirchenvisitation vgl. Riffel christl. Kirchengesch., Bd. II, S. 52—59.

begeht er die weitere Unehrlichkeit, eine Menge von Schriftstellen zusammenzuraffen, welche auf die in der Taufe ohne jede Leistung von unserer Seite uns zu Theil gewordene Gnade der Rechtfertigung sich beziehen, um aus ihnen zu folgern, daß auch für die nach der Taufe begangenen Sünden auf dieselbe Weise die Gnade der Vergebung erlangt werde. Damit soll natürlich das katholische Bußsacrament beseitiget, und Luther's Satz gestützt werden, daß man einzig durch den Unglauben das Heil wieder verwirke — ein Satz, dem jener Melanchthon's zur Seite steht: Niemand werde wegen seiner guten Werke selig, und keiner wegen seiner bösen Werke verdammt. Melanchthon nimmt es dem heiligen Hieronymus sehr übel, daß dieser in Dan. 4, 24 die Schlußworte übersetzt: Vielleicht verzeiht dir Gott deine Sünden. Hieronymus habe diesen Worten Daniel's an Nabuchodonosor eigenmächtig das Wort „vielleicht" beigefügt, und bemerke überdieß in seinen Erklärungen hiezu, daß die Erlangung der Sündenvergebung etwas Ungewisses sei; dieß heiße die evangelische Heilsgewißheit, die im Glauben ist, läugnen. Das Wahre ist, daß Hieronymus Jene tadelt, welche Andere zuversichtlich der Erlangung des Heiles versichern, während Daniel, in die Zukunft schauend, sich weit reservirter gegen den König Nabuchodonosor ausdrücke. Luther urtheilt freilich über Hieronymus noch weit rücksichtsloser ab, indem er in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift de servo arbitrio schlechtweg urtheilt, daß die heilige Schrift kaum von irgend welchen Schriftstellern ungeschickter behandelt worden sei, als von Origenes und Hieronymus. Luther und Melanchthon sind mit Hieronymus unzufrieden; sie haben aber leider auch den heiligen Augustinus gegen sich. Cochläus citirt aus zwei Schriften Augustin's [1]) eine Reihe von Stellen, welche sämmtlich gegen die Lehre von der sola fides zeugen, und unter Berufung auf alle fünf Verfasser der neutestamentlichen Apostelbriefe aussagen, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze.

§. 633.

Daß Luther bezüglich der sola fides nicht den heiligen Augustinus auf seiner Seite habe, deutet Eck in seinem Enchiridion

[1]) De fide et operibus — De natura et gratia.

(art. 5) kurz an; Augustinus erkläre ja in seinem Werke de fide et operibus die Lehre von der ausschließlichen Sufficienz der fides als einen Irrthum der aus einer mißverstandenen Auslegung der paulinischen Lehre vom Glauben entstanden sei. Von 1 Kor. 13, 3: Si habuero fidem ita ut montes transferam etc. — nimmt Augustinus (Trin., lib. XV) Anlaß zu bemerken, daß der Glaube die Liebe nicht nothwendig in sich schließe, steht also gegen Jene, welche den Unterschied zwischen fides informis und fides formata nicht gelten lassen wollen. Daß der Gerechte aus dem Glauben lebe, ist richtig; es ist aber falsch zu sagen, aus dem Glauben allein, was auch in der Schrift nicht gesagt ist. Die Seligkeitsverheißungen der Schrift, auf welche Luther sich beruft, gelten nicht der fides informis, sondern dem in Liebe thätigen Glauben. Luther und seine Anhänger nennen die Liebe eine Frucht des Glaubens; in der Schrift wird sie aber zusammt dem Glauben als eine Frucht des Geistes bezeichnet, was einen anderen Sinn hat. Die Gegner wollen, mit der sola fides sich begnügend, die Werke den Heuchlern überlassen; aber weßhalb heißt es denn in der Schrift: Luceat lux vestra coram hominibus etc? Auch Faber faßte eine Schrift de fide et operibus [1]) von streng biblischer Haltung und reich mit biblischen Belegen ausgestattet, in drei Büchern ab, deren erstes den Begriff des Glaubens entwickelt, das zweite die Idee des richtig gefaßten Fiducial- oder christlichen Erlösungsglaubens entwickelt, das dritte von der Nothwendigkeit der guten Werke handelt. Das erste Buch läuft in den Nachweis der Ungenüge der sola fides aus, neben welcher die Charitas als lebendige Form des Glaubens gefordert wird. Das zweite Buch hebt am Leben, Wirken und Leiden Christi das causative und vorbildliche Moment seiner Bedeutung für unser christliches Leben hervor. Das dritte Buch enthält eine ascetisch vertiefte Darlegung der sittlichen Werkthätigkeit, als praktische Anweisung für die Glaubenden zur Erlangung des seligen Lebens, welches den die Gebote Erfüllenden als ewiger Lohn verheißen ist.

[1]) De fide et operibus. Köln, 1537.



§. 634.

Unter Denjenigen, welche die Vereinbarkeit der paulinischen Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben mit der Verdienstlichkeit der guten Werke zu zeigen bemüht waren, kam Schatzger Luther'n noch am meisten entgegen, so weit, daß er die rechte Gränze überschritt [1]). Von der angebornen Verderbtheit der menschlichen Natur ausgehend, kommt er auf den Satz, daß unsere Werke, weil mangelhaft und mit den unvermeidlichen Schäden ungeordneter Selbstliebe behaftet, vor Gott nur insoweit gut seien, als Gott sie dafür gelten läßt; daß demzufolge auch zwischen Todsünden und läßlichen Sünden kein innerer Unterschied bestehe, und Gott nur aus Gnade gewisse Verfehlungen als läßlich gelten lasse. Daneben behauptet er aber wieder, daß eben so die Strafwürdigkeit der bösen Handlungen zuletzt einzig im göttlichen Willen begründet sei, und nicht in der inneren Beschaffenheit der Handlungen selber. Demzufolge kann er freilich auch die Möglichkeit der Verdienstlichkeit der nothwendig höchst unvollkommenen und mangelhaften Werke des Glaubenden darthun; sie sind vor Gott verdienstlich, weil Gott sie als solche ansehen will. In der Werthschätzung der sogenannten natürlichen Moral steht also Schatzger mit Luther und Melanchthon auf gleichem Standpuncte, und hält in seinen Äußerungen über dieselbe nur deßhalb mehr Maaß, weil er auf kirchlichem Boden steht, und seinen antischolastischen Augustinismus innerhalb der Gränzen der kirchlichen Rechtgläubigkeit aufrecht halten will. Demgemäß unternimmt er es denn auch, die Verdienstlichkeit der guten Werke gegen die falschen Reformatoren zu rechtfertigen [2]), nicht als ob wir auf unsere Werke vertrauen sollten, sondern um der Barmherzigkeit Gottes willen confisuri ex operibus nostris in Deo. Die äußeren Werke Hypokrisie schelten, verstößt gegen den evangelischen Spruch: Nolite judicare (Luk. 6, 37), und gegen das Grundgebot der allergewöhnlichsten Billigkeit (Matth. 7, 12). Die Schrift dringt auf Heiligkeit des äußeren Wandels und der äußeren Lebensführung (1 Petr. 1, 15; 2, 12; 1 Thess. 2, 10). Die Gegner der Abtödtungen,

---

[1]) Scrut., conat. 3.

[2]) Siehe Examen nov. doctr., Assert. 20 ff.

Kasteiungen und anderer Übungen in der Selbstverläugnung begreifen augenscheinlich nicht den Zweck derselben, wenn sie dieselben als eine Art von Selbstbestrafung ansehen, welche in der christlichen Gnadenzeit als überflüssig hinwegfalle. Es handelt sich hiebei noch um etwas ganz anderes, nämlich um die Übung des sittlichen Willens und um die Disciplinirung des alten Menschen in uns, nebstdem auch um die Erbauung des Nächsten u. s. w. Die Schrift führt uns den Täufer Johannes und den Apostel Paulus als Vorbilder solcher fortwährend geübter Abtödtung vor; sollten wir zu tadeln wagen, was uns durch das Beispiel so heiliger Männer empfohlen und als Mustertypus eines frommen und gerechten Lebens dargestellt ist? Man sage nicht, daß den äußeren Werken keine Verdienstlichkeit für das ewige Leben zukomme; da sie in der Kraft Gottes gewirkt werden (Jes. 26, 12; Phil. 2, 13), so müssen sie auch einen Werth vor Gott haben und dem Menschen, der sie vollbringt, einen Anspruch auf ewigen Lohn erwerben. Wendet man ein, daß diese Anschauungsweise eine unwürdige Lohndienerei begünstige, so ist zu antworten, daß nur diejenigen guten Werke, die zunächst und vornehmlich um Gottes willen geschehen, vor Gott als gute und des himmlischen Lohnes würdige Werke gelten. Beruft man sich auf die gratuita praedestinatio, so ist zu erinnern, daß in diese auch die gnadenvolle Erweckung zu guten, von Gott des himmlischen Lohnes für würdig erachteten Handlungen und Werken mit aufgenommen sei.

In der Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke sehen wir auch den am Lutherthum enttäuschten Georg Wizel (vgl. Unten §. 662) zum erstenmale entschieden für das katholische Bekenntniß einstehen. Er selber bekennt von sich, daß er in den letzten zwei Jahren seiner Bedienstung auf einer chursächsisch-lutherischen Pfarre (1529—1531) die traditionelle, in der ganzen Christenheit gemeinhin geltende Lehre von der Rechtfertigung entschiedenst vertreten habe[1]. Er schied demzufolge aus dem lutherischen Kirchendienste aus, übernahm zwei Jahre später die Leitung des noch übrigen geringen

[1] Vgl. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwickelung u. s. w., Bd. I (Regensburg, 1846), S. 28. Die Opposition Wizel's gegen die sola fides zieht sich bei Wizel durch alle seine Äußerungen über das Lutherthum hindurch. Vgl. ebendas. S. 36. 49. 55. 61. 64 ff., 70 ff.



Restes der katholischen Gemeinde zu Eisleben, wo er den unaufhörlichen Anfeindungen der lutherischen Prediger Güttel und Agricola ausgesetzt war, und für seine Schriften keinen Verleger fand. Eine derselben, die er im J. 1534 abgefaßt hatte, wurde 4 Jahre später, nachdem er in die Dienste des Herzogs Georg von Sachsen übergetreten war, zu Leipzig gedruckt[1]). Ihr Inhalt ist aus ihrem Titel zu entnehmen; es ist eine voluminöse, aus allen canonischen Büchern gesammelte Zusammenstellung biblischer Aussprüche, welche für die Nothwendigkeit der Werke zum Heile zeugen. Am Schlusse ist eine Reihe von Thesen angeführt, deren 45 vom Glauben, 42 von den Werken handeln, und eine bündige Darstellung der biblisch-kirchlichen Lehre über Wesen und Begriff des Glaubens und der Glaubenstugend, so wie über die Nothwendigkeit der guten Werke enthalten.

§. 635.

Die Deutung, welche Luther der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gab, führte zu höchst bedenklichen Folgerungen in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Evangelium und Gesetz. Demzufolge sah sich Luther in seiner schon erwähnten Instruction an die sächsischen Kirchenvisitatoren[2]) zu Erklärungen

---

[1]) Comprehensio locorum utriusque testamenti de absoluta necessitate bonorum a fide operum. Leipzig, 1538.

[2]) Johannes Faber unterzieht Luther's Instruction einer umständlichen Censur (Censura visitationis saxonicae per M. Lutherum institutae, 1528), um in 62 Capiteln zu zeigen, daß Luther in allen jenen Puncten, welche er an den sächsischen Predigern rügt, sich selber zuerst verfehlt, und ihnen mit seinem Beispiele vorangegangen sei. Solche Puncte sind, daß die sächsischen Prediger bloß den Glauben als solchen hervorheben, ohne zugleich von der Nothwendigkeit der Buße und Sündenvergebung zu reden; daß sie, während sie den Papst der Schriftverdrehung und Schriftverfälschung anklagen, sich selber allerlei Gewaltsamkeiten am Schriftwort erlauben; daß sie über polemische Ereiferung wider die katholischen Fasten- und Abstinenzgebote von wichtigeren Dingen zu reden und das Erbauungsbedürfniß ihrer Hörer zu befriedigen versäumen; daß viel zu wenig über die zehn Gebote und deren Sanction, wie sie in Beispielen aus der alttestamentlichen Geschichte vorliege, geprediget werde. Luther belehrt seine Prediger, daß sie dem Volke zu sagen hätten, der Glaube könne nicht ohne Furcht Gottes

genöthiget, welche mit seinem verwerfenden Urtheil über die katholische Lehre von der Contrition (vgl. Oben §. 605) nicht in Einklang zu bringen waren, und auch einem seiner thätigsten Gehilfen im Reformationswerke, dem Johannes Agricola, Rector zu Eisleben,

---

bestehen, und citirt hiefür das Buch Sirach, welches er früher als apokryph verworfen hatte. Wenn er es jetzt als kanonisches Buch anerkennt, so hat er auch die darin vorgetragene Lehre vom liberum arbitrium als biblische Lehre anzuerkennen; in der That gibt er dasselbe dießmal bis auf einen gewissen Grad zu, nämlich als Vermögen, quoad saecularem probitatem aus eigenen Kräften das Rechte zu thun und das Schlimme zu unterlassen. Luther will, die Prediger sollen das Volk zu fleißigerem Gebete ermahnen; leider ist es aber Thatsache, daß seine Lehre, Christus habe einmal für immer Alles für uns erbeten, den Gebetseifer bei seinen Anhängern völlig erkalten gemacht hat. Staunen erweckt es, daß Luther, der Vorkämpfer der sola fides, will, dem Volke soll die Nothwendigkeit der guten Werke eingeprägt werden, mit dem Beisatze, daß wir nicht durch die Werke, sondern in Kraft der Gnade selig würden. Hätte Luther früher so gelehrt, so würde über diesen Punct nie ein Streit mit ihm stattgehabt haben. Luther anerkennt und beklagt das Unheil schlechter Erziehung, vergißt aber, daß sein störendes Eingreifen in die Zeit und ihre Verhältnisse jene namenlosen socialen und sittlichen Zerrüttungen herbeigeführt hat, die er nunmehr beklagt und rügt. Das Gleiche ist im Hinblick auf die Reformationsstürme zu erinnern, wenn Luther die Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit empfiehlt. Seine Anempfehlung der Nützlichkeit von Kenntnissen aus dem bürgerlichen Rechte, der Heilighaltung des gesetzlichen Herkommens u. s. w. streitet gegen seine anderweitigen seditiosen Provocationen und gegen seine Äußerungen über das Unnütze aller Juristerei. Er empfiehlt die Lesung der Kirchenväter; früher hat er die Auctoritäten derselben in den Staub getreten. Ja sogar die Ohrenbeicht will er nunmehr in Übung bringen, und ordnet an, daß die Gläubigen beim Abendmal sind an Christi Tod zu erinnern und über ihre Sünden, als Mitursachen desselben Schmerz und Reue, Abscheu und Entsetzen vor denselben erwecken sollen; selbst die Einsetzungsworte des Abendmals gibt er dießmal richtiger, indem er das Futurum in dem Satze: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur, beachtet, während er dasselbe in einer anderen deutschen Schrift in das Praesens oder Praeteritum verwandelt hatte: „Dieß ist mein Leib, der für euch gegeben." Von der Buße lehrt er nunmehr, daß sie ein Sacrament sei, und will, daß niemand zum Abendmal gehe, ohne früher mit seinem Pfarrer sich hierüber berathen zu haben. Er warnt jetzt vor einer falschen, libertinistischen Auffassung der christlichen Freiheit, tadelt die Prediger, welche nach dem von ihm selber gegebenen Beispiel von der Rüstung gegen die Türken abmahnen u. s. w.

nicht einleuchten wollten. Agricola fand die in der Instruction vorgetragene Lehre von der Buße, und namentlich die Ansicht, daß die erste Reue aus Furcht vor der Strafe entstehe, anstößig, papistisch, den früheren Behauptungen Luther's widersprechend, und die Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben gefährdend. Luther suchte ihn auf gütliche Weise zu beschwichtigen; Agricola möge zuwarten, Christus werde geben, daß Alles wohl gehe, Welt und Vernunft fasse nicht den schweren Gedanken, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, der Wahn der Werke sei uns einverleibt, angeboren und zur Natur geworden. Damit gab sich indeß Agricola nicht zufrieden, und ließ eine kleine Schrift „Kinderfragen" erscheinen (1527), in welcher er die reine und unverfälschte sola fides vertreten wollte. Um den drohenden üblen Folgen des auftauchenden Zwistes unter den lutherischen Theologen vorzubeugen, beschied der Churfürst von Sachsen Agricola, Melanchthon, Bugenhagen und Luther nach Torgau, um daselbst die Rolle auszugleichen. Agricola gab vor der Hand nach, erneuerte aber zehn Jahre später den Streit, indem er als wittenberger Lehrer eine Reihe von Sätzen veröffentlichte, in welchen er seine früheren Behauptungen wiederholte. Er lehrte in denselben, daß die Buße nicht aus den zehn Geboten oder irgend einem Gesetze Mosis, sondern lediglich ex violatione Filii d. i. aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gelehrt werden müsse, und, indem der heilige Geist ohne das Gesetz verliehen, und die Menschen allein durch das Evangelium gerecht würden, das Gesetz Mosis weder zum Anfang, noch zum Mittel, noch zum Ende der Rechtfertigung nöthig sei. Dieß sucht er durch Stellen, wie Luk. 24, 26. 46. 47; Mark. 16, 15; Joh. 16, 8; Phil. 2, 12 zu beweisen, und fügte aus Luther's und Melanchthon's Schriften seiner Meinung theils zusagende, theils nicht zusagende Sätze an, welche letztere er unreine nannte. Luther nahm diesen Schritt Agricola's sehr übel, und veröffentlichte fünf „Disputationen gegen die Antinomer", welchen er zwei Jahre später (1540), nachdem sich Agricola heimlich geflüchtet und eine Bedienstung bei Joachim II von Brandenburg angenommen hatte, noch eine sechste nachfolgen ließ. In der fünften dieser Disputationen erklärt Luther, der Mensch stehe unter dem Gesetze, so lange er lebe, und werde erst durch den Tod von der Herrschaft desselben befreit; mit dem Gesetze herrsche aber auch die Sünde, als virtus peccati, gleichwie

der Tod stimulus peccati ist. Wir empfangen das Gesetz außerhalb Christo, und sollen es erfüllen. In Christo ist es zwar bereits erfüllt, in Christo die Sünde getilgt und der Tod zerstört; in uns aber erst dann, wenn wir in Christo sein werden, was wir aber, so lange wir leben, nicht sind. Die das Gesetz aus der Kirche entfernen wollen, sind völlig unkundige Menschen und täuschende Seelenverwirrer; ihr Beginnen ist nicht bloß thöricht und gottlos, sondern geradezu unmöglich, weil sie die Sünde und den Tod nicht beseitigen können. Christus ist hier auf Erden in keinem Christen vollkommen erweckt, der weitaus größere Theil derselben aber ist für ihn völlig todt, und muß durch Furcht und Schrecken zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit getrieben werden, um nicht durch falsche Sicherheit um Glaube und Gottesfurcht gebracht zu werden u. s. w.

Gegen diese Auslassungen richtet nun Cochläus seine Geschoße [1]), um ernstlich aufmerksam zu machen, wie wenig Luther Bedenken trage, je nach Umständen das Entgegengesetzte über eine und dieselbe Sache zu sagen. Nachdem er die armen Bauern (Agricolas) bis zum Aufruhr gehetzt hatte, bewies er aus dem Gesetze, daß sie mit ihren Artikeln vor Gott und der Welt gegen die Fürsten im Rechte seien. Nachdem aber ihre Erhebung niedergeschlagen war, meinte er, es komme ihnen nicht zu Gute, daß nach 1 Mos. c. 1 u. 2 alles Geschaffene frei und Gemeingut sei, weil im Neuen Testamente Moses nicht mehr gelte. In seinen Einleitungen zum Neuen Testamente warnt er angelegentlich, daß man ja nicht aus Christus einen Moses, oder aus dem Evangelium einen Gesetz- oder Lehrcodex mache, weil es für die Glaubenden kein Gesetz mehr gebe. Gegen die Schwarmgeister lehrte er öffentlich, man dürfe dem Volke Mosen nicht predigen; die zehn Gebote gehen bloß die Juden an, da sie nach Gottes eigenen Worten an diejenigen gerichtet sind, die er aus der ägyptischen Knechtschaft führte. Nun aber, da ihn die Antinomer in Verlegenheit setzen, stimmt er abermals einen ganz entgegengesetzten Ton an, um in ein anderes Extrem zu verfallen. Denn es ist nicht wahr, und widerspricht der Lehre Christi und des Apostels Paulus, zu sagen, daß der Christ dem Gesetze Mosis

---

[1]) Censura in quintam disputationem Lutheri contra Antinomos, inter Lutheri et Antinomorum extrema medium quoddam, h. e. regiam veritatis viam tenens. Leipzig, 1738.



unterworfen sei; die aus dem Heidenthum Berufenen waren ih
nie unterthan, jeder Christ aber wird durch die Taufe von der He
schaft desselben befreit (Röm. 8, 15). Eben so ist es unwahr, d
der Christ unter der Herrschaft der Sünde stehe (vgl. dagegen Rö
6, 14); was der Apostel in Röm. c. 7 von der in seinem Fleisc
wohnenden Sünde sagt, bezieht sich nicht auf Schuld und Sün
im eigentlichen Sinne, sondern auf den fomes peccati, der in jene
welche nicht nach dem Fleische wandeln, nichts Verdammungswü
diges an sich hat (Röm. 8, 1). Das Gesetz ist nicht Ursache d
Sünde und des Todes, wie Luther freventlich behauptet (vgl. d
gegen 5 Mos. 4, 1; 1 Psalm 18, 8; Luk. 10, 28); daß es aber An
laß und Reizung zur Sünde wird, ist in der Schuld des Mensch
gegründet. Wenn Luther seiner Secte nachsagt, daß sie noch auß
Christo, unter der Herrschaft des Gesetzes, des Todes und der Sün
sei, so sagt er ihr nach, daß ihre Genossen noch gar keine Christe
seien (vgl. Gal. 5, 1. 2.) Luther versteht die neue Heilsordnun
nicht, wenn er sagt, daß der Buchstabe des Gesetzes aus der Kirc
nicht beseitiget werden könne; dieß gilt wol vom alttestamentliche
Moralgesetze, das Ceremonial- und Judicialgesetz aber gilt ni
mehr im geistlichen Sinne.

Schatzger[1]) reducirt die widerspruchvollen und unvereinbare
Behauptungen der Bekenner der neuen Lehre auf folgende Sätz
Gott befehle nichts Unmögliches, die Gebote seien nur dazu gegebe
uns zur Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit zu bringen, der Gerech
stehe über dem Gesetze, die sola fides mache gerecht und erfülle al
Gebote, die Gebote lassen sich durch die Werke nicht erfüllen, d
Werke seien vielmehr eine Folge der Erfüllung der Gebote i
Glauben. Zu sagen, daß die Erfüllung der Gebote Gottes un
möglich sei, hieße die Wirksamkeit der Gnade in Abrede steller
Wir sind schuldig, Gott aus ganzem Herzen, aus allen Kräften z
lieben, und müssen demnach in Kraft der Gnade Christi im Lebe
dieser Zeit auch im Stande sein, dieses Gebot wenigstens so wei
zu erfüllen, daß wir Gott mehr als alles Andere lieben; und die
nimmt Gott in seiner barmherzigen Schonung unserer Schwäche un
irdischen Gebrechlichkeit als genügend an. Daß die Gebote uns zu
Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit bringen, ist ein nebenhergehende

---

[1]) Examen etc. Cap. de praeceptis et legibus.

und accidenteller Zweck derselben; ihr Hauptzweck ist, uns zur Erfüllung des göttlichen Willens anzuleiten und vor zukünftigen Verfehlungen zu behüten. Das Gesetz ist auch noch Demjenigen nothwendig, der die Liebe hat; denn das Gesetz hat nicht bloß die Bedeutung einer einschränkenden und zähmenden Macht, sondern auch jene einer Leitung und einer Aufhellung des göttlichen Willens, deren wir im Leben dieser Zeit immerfort bedürfen. Das Gesetz wird, obschon im Lichte des Glaubens, doch nicht durch den bloßen Glauben erfüllt; der Glaube ist vornehmlich ein Act des Intellectes, Gesetz und Gebote aber beziehen sich vornehmlich auf die vis appetitiva des Menschen. Die Meinung von der Sufficienz der sola fides stützt sich auf die Annahme, daß der Glaube das Haupt und die Substanz unserer ganzen Gerechtigkeit sei, während er es nur für den Anfang unserer Gerechtigkeit ist. Wie kann denn das Gebot der Liebe, in dessen Erfüllung die Gerechtigkeit sich erfüllt, vor jedem Werke der Liebe durch den bloßen Glauben erfüllt werden? Wir lieben ja Gott nicht durch die fides über Alles, sondern durch die Charitas. Nebenbei statuiren die Bekenner der neuen Lehre einen falschen Gegensatz zwischen Glaube und Werk, als ob nicht der Glaube selber ein Werk wäre (Joh. 6, 29), nur nicht ein Werk, welches durch sich selber schon den ganzen Menschen vollkommen macht, da der Glaube vorherrschend ein Act und Werk der intellectiven Kraft im Menschen ist, während es sich nebenbei auch um die Vervollkommnung der vis appetitiva handelt, worauf sich Gesetz und Gebote beziehen. Da der Glaube selber ein Werk ist, so ist es falsch zu sagen, daß vor allen Werken die Gebote im Glauben erfüllt sein müßten. Gesetz und Gebot fallen für den bereits zum vollen Glauben Gelangten nicht als überflüssig hinweg; selbst auch nicht unter der Voraussetzung, daß sein Glaube ein lebendiger sei, in dessen Kraft bereits die übrigen Seelenkräfte des Glaubenden in die Widmung für den Dienst eines gerechten Lebens gezogen sind.

§. 636.

Mit Luther's Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben hängen seine Anschauungen über die christlich-evangelische Freiheit zusammen, welche von ihm als Lossagung von allem Menschenwerk und bloßer Menschensatzung, wodurch das reine Evangelium verunstaltet worden



sei, und als Protest gegen jeden anmaaßlichen Gesetzeszwang menschlicher Auctoritäten in Sachen des Heiles aufgefaßt wurde; der wahre Christ gehorche einzig dem Evangelium, und allen menschlich-irdischen Gewalten nur um des Evangeliums willen und so weit es das Evangelium zulasse. Diese Auffassung der christlichen Freiheit kehrte ihre Spitzen vornehmlich gegen den unfreien Werkdienst, gegen das hierarchische Kirchenregiment und gegen die kanonische Kirchendisciplin, sowie gegen das kirchliche Ordenswesen, gelegentlich aber auch gegen die weltlichen Obrigkeiten, soweit sie dem Reformator als Feinde des reinen Evangeliums anstößig und mißliebig waren[1]. Diese Auffassung der christlich evangelischen Freiheit hängt mit seiner Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen zusammen; was gegen dieselbe und gegen die daraus gezogenen Consequenzen von Seite der katholischen Polemiker erinnert wurde, ist bereits Oben (§§. 615. 616. 620) beigebracht worden. Soweit Luther's Äußerungen über die evangelische Freiheit auf deren Verhältniß zur gesetzlichen Ordnung, in religiöser Hinsicht sowol, als auch in bürgerlicher, Beziehung hatten, wurde ihm am ausführlichsten durch den belgischen Theologen Driedo geantwortet (vgl. Unten §. 664). Derjenige, welcher am meisten auf den christlichen Gehalt der von Luther einseitig und unrichtig gefaßten Idee der christlich-evangelischen

---

[1]) Zu diesen gehörte im Besonderen der Herzog Georg von Sachsen. Als dieser der Verbreitung lutherischer Bibeln in seinem Lande durch ein Verbot entgegentrat, erließ Luther seine Schrift „von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523). Natürlich spricht Luther Georg's Unterthanen von der Pflicht los, dem Verbote des Herzogs zu gehorchen, welchen er aus diesem Anlaß, wie die katholischen Fürsten im Allgemeinen, mit den rohesten Injurien und Beschuldigungen überschüttet. Vgl. Riffel, christl. Kirchengesch., Bd. I (2 Aufl.), S. 451 ff. — Zehn Jahre später verbot Georg den Leipzigern den lutherischen Gottesdienst, welcher in dem nahen, auf chursächsischem Gebiete gelegenen Flecken Holzhausen gehalten wurde und auch nicht wenige Leipziger herbeilockte. Einer derselben schrieb hierüber an Luther, der in einer kurzen Rückantwort unter wegwerfenden Äußerungen gegen Herzog Georg zur offenen Nichtachtung seines Verbotes aufforderte. Über die weiteren, hieran sich knüpfenden Thatsachen und Luther's Benehmen hiebei vgl. die beiden Schriften des Cochläus: Acta et Scripta Lutheri, ad a. 1533, und: Hertzog Georgens zu Sachsen ehrlich und grundtliche entschuldigung wider Martin Luthers auffrüerisch und verlogenne Brieff und Verantwortung. Dresden, 1533.

Freiheit eingeht, um ihn nach seiner wahrhaften Geltung und Bedeutung darzustellen, ist abermals Schatzger, der in der Darlegung der Taufwirkungen hiezu Anlaß findet [1]). Wir werden in der Taufe mit Christus begraben, um in ihm zu einem neuen Leben zu erstehen. Dieses neue Leben in Christus ist der Stand der Freiheit der Kinder Gottes, in welchen wir durch die Taufe versetzt werden, sofern wir durch dieselbe aus der Knechtschaft der Sünde und von der Herrschaft des Teufels erlöset werden. Übrigens unterscheidet die Schrift eine dreifache Freiheit, die libertas gloriae, die libertas a servitute peccati und die libertas a lege. Dieser ist eine dreifache Knechtschaft entgegengesetzt: die ewige Verdammniß, die Knechtschaft der Sünde und die servitus legis. Die libertas gloriae schließt jede Servitut aus, und gehört der himmlischen Kirche der Verklärten an. Die Freiheit der Wiedergebornen besteht in der sittlichen Herrschaft über sich selbst in Kraft des von Gott empfangenen Geistes und der darin begründeten Macht des sittlichen Willens über das Fleisch, zu deren Erringung in abgestufter Ordnung die göttliche Gnade, die sittliche Selbstzucht und auch die durch menschliche Gesetze festgesetzte Disciplin und Ordnung zusammenwirken. Der Mensch kann hier auf Erden eine äußere Leitung nicht entbehren, und diejenigen, welche eine solche Leitung völlig abschütteln wollen, fallen, wie die Erfahrung zeigt, am allermeisten der sittlichen Unfreiheit anheim. Die Beschränkung des Willens durch menschliche Satzungen beeinträchtiget die innere Freiheit nicht, die aus Gott ist; vielmehr wird Derjenige, der vom Geiste lebendigen Glaubens durchdrungen ist, ihnen freiwillig Gehorsam leisten, um dem Gebote Gottes zu genügen, welches Vater und Mutter zu ehren befiehlt. Die Freiwilligkeit des Gehorsams zeigt aber, daß der Gerechte das Gesetz nicht als eine Last empfindet; im Gegentheil wird er eine Freude haben an dem Guten, wozu er durch das Gesetz sich verpflichtet weiß. Nur dann, wenn in einem bestimmten Falle das menschliche Gebot mit dem göttlichen Gebote der Liebe streitet, darf sich der Gläubige in Kraft seiner evangelischen Freiheit selbst ohne Nachsuchung einer Dispensation von der Erfüllung des menschlichen Gebotes enthoben erachten.

---

[1]) Scrutin., conat. 9. — Vgl. dazu die Kritik der christlich-evangelischen Freiheit im Exam. doctr., Cap. de libertate christiana.

An die Darlegung des wahren Sinnes der evangelischen Freiheit schließt sich bei Schatzger eine Apologie der kirchlichen Satzungen und des kirchlichen Ordenswesens gegen die Anstreitungen Luther's und seiner Anhänger an. Schatzger's eigenthümlicher Standpunct bringt auch ein eigenthümliches Verfahren mit sich; er repräsentirt innerhalb des scholastisch-augustinischen Standpunctes, den er mit Luther theilt, den anderen Pol zu Luther, indem er dem kirchlich-revolutionären Liberalismus desselben seinen kirchlich-klösterlichen Ascetismus entgegenstellt. Aus diesem Gesichtspuncte ist seine ganze Polemik gegen seinen Gegner aufzufassen und zu beurtheilen. Die Vertheidigung der kirchlichen Satzungen [1]) geht davon aus, daß es zwischen den positiv-göttlichen Gesetzen und den sündhaften Eingebungen rein menschlichen Ursprunges ein Mittleres gebe, welches, ohne unmittelbar von Gott zu kommen, dennoch gut ist und zum Heile frommt, obschon es nicht unter Gefahr einer Todsünde verpflichtend sei. Wir lesen in der Schrift keine Unterweisungen über die Art und Weise, wie wir Glaube, Hoffnung, Liebe in uns lebendig erhalten, und die Werke derselben üben sollen; wir finden aber in derselben auch kein verwerfendes Urtheil über die von der Kirche nachträglich gegebenen Vorschriften, welche sich auf die Erhaltung und Förderung der Acte und Werke jener Tugenden beziehen. Im Gegentheil lassen die Worte Christi solchen nachfolgenden Anweisungen Raum offen, indem er seinen Jüngern sagt, daß sie Vieles, was er ihnen zu sagen hätte, jetzt noch nicht fassen könnten, daß er aber den heiligen Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit einführen werde. Der heilige Geist hat nicht bloß die Apostel, sondern viele andere fromme Männer erleuchtet, unter ihnen auch die Ordensstifter; demnach dürfen die kirchlichen und klösterlichen Satzungen nicht in Eine Klasse mit jenen menschlichen Überlieferungen geworfen werden, über welche Christus das Verdammungsurtheil spricht. Im Besonderen vertheidiget Schatzger zu wiederholten Malen und ausführlichst das Ordenswesen gegen die Anfeindungen der Neuerer mit Beziehung auf alle jene Einwände, welche vom Standpuncte der evangelischen Freiheit, von der Verwerflichkeit reiner Menschensatzungen, Verwerflichkeit der Werkheiligkeit

---

[1]) Siehe die Replica contra periculosa scripta etc., in dem Abschnitte de constitutionibus ecclesiasticis.

und bloß äußerlichen Observanz u. s. w. hergenommen wurden; er vertheidiget es gegen die Bezüchtigungen der Heuchelei, des Hochmuthes, müssigen Bettels und grober Unsittlichkeit; er entwickelt die Idee des kirchlichen Ordenslebens, und stellt es in einer begeisterten Schilderung als die Pflege der wahren inneren Freiheit, als die Bildungsschule des Strebens nach christlicher Vollkommenheit, als die specifische Nachahmung des Lebens Christi und der Apostel, als eine Annäherung an den Stand der ursprünglichen Unschuld, der urchristlichen Sitte und der zukünftigen jenseitigen Seligkeit dar. Schatzger unterscheidet sechs Grade des Mönchslebens, deren je zwei durch Lazarus, Magdalena, Maria repräsentirt sind, und in ihrer Aufeinanderfolge Abtödtung des Fleisches, Mortification des Geistes, Reformation der inneren Kräfte, Übung aller Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, intellective und affective Geistesübung und endlich Sabbatruhe in Gott zum Ziele haben.

Schatzger controvertirte zu wiederholten Malen über das Mönchswesen und über die evangelischen Räthe mit Luther [1]), welcher sich auf die Alternative stützte, daß der Mönchstand entweder für Gott oder wider Gott sein müsse; ersteres anzunehmen sei nicht statthaft, weil er sonst Gegenstand einer ausdrücklichen Vorschrift in der Schrift sein müßte, mithin sei er etwas Gottwidriges. Welchen Weg Schatzger dieser Alternative gegenüber einschlug, haben wir zuvor schon gesehen. Unschwer war es ihm, die zum Theile höchst gezwungenen Einreden Luther's wider die zur biblischen Rechtfertigung der evangelischen Räthe angeführten Stellen der Schrift zu entkräften. Bezüglich der Stelle Matth. 19, 12 behalf sich Luther mit der Bemerkung, daß die daselbst empfohlene Keuschheit nur ganz außerordentlicher Weise und in seltenen Fällen zufolge einer ganz besonderen Gnade Gottes sich bewahren lasse, also nicht zur Regel eines so viele Tausende von Menschen umfassenden Institutes gemacht werden könne. Der Rath Christi an den Jüngling, Alles zu verkaufen (Matth. 19, 21), sei nur eine Mahnung zur Losreißung des Herzens vom Zeitlichen u. s. w.

---

[1]) Vgl. Schatzger's Bericht hierüber im Examen, Cap. de votis monasticis.

§. 637.

Da Luther die Unerfüllbarkeit der göttlichen Gebote behauptete, so konnte die Lehre von den evangelischen Räthen im Zusammenhange seiner Lehranschauungen selbstverständlich keine Stelle finden. Er maskirte seine Ablehnung derselben durch Angriffe auf die Äußerlichkeit und Werkheiligkeit des klösterlichen Satzungswesens, der Gelübde und sogenannten frommen Werke, durch welche man dem Wahne der Selbstgerechtigkeit diene u. s. w. Aber, bezieht sich denn die katholische Lehre von den evangelischen Räthen ausschließlich auf das kirchliche Ordenswesen und auf kirchliche Andachtswerke? In der Schrift — sagt Berthold von Chiemsee [1]) — werden zwölf Räthe aufgezählt, von welchen drei die Ordensleute betreffen, die übrigen aber allen Christen ohne Unterschied ertheilt werden, sofern es sich darum handelt, daß nicht bloß die zehn Gebote des Alten Testamentes auf christliche Weise erfüllt werden, sondern, daß man nebstdem auch „zuo pessern und sicherm stand kommen moege". Die drei ersteren Räthe sind Armuth, freiwilliger Gehorsam, Keuschheit; die übrigen beziehen sich auf gottselige Werke der Feindesliebe (Matth. 5, 44), der widerspruchslosen Duldung des Üblen und des freiwilligen Verzichtes auf sein gutes Recht (Matth. 5, 39 ff.), des bereitwilligen Mittheilens, wenn man auch nichts Überflüssiges hat (Luk. 6, 30), Meidung des Schwures und überflüssiger Reden (Matth. 5, 24 ff.), freiwillige Meidung alles dessen, was irgendwie dem Heile der Seele schädlich oder gefährlich werden könnte (Mark. 9, 43. 45), ununterbrochene Erweckung des Willens, Alles zu Gottes Ehre zu thun (Matth. 5, 16), beständige Vergleichung seiner Werke mit dem, was man Andere lehrt (Matth. 7, 5), Meidung überflüssiger Sorge (Matth. 6, 31 f.), brüderliche Zurechtweisung (Matth. 18, 15). — Berthold widmet nebstdem der von Luther und seinen Genossen für schwer und fast unmöglich ausgegebenen Keuschheit einige Worte. Sie muß möglich sein, sonst wäre das Gebot der Keuschheit von Gott umsonst gegeben; sie muß gehalten werden, weil außerdem nach Gottes eigenem Wort nicht möglich ist, selig zu werden, indem Hurer und Ehebrecher in's Reich

[1]) Teutsche Theologey, Kap. 51.

Gottes nicht eingehen werden. Die jungfräuliche Keuschheit steht nach Pauli Worten über der Ehe; an ihre Möglichkeit ist selbst von den Heiden geglaubt worden. Sollte, was den heidnischen Vestalinnen und anderen Priesterinnen möglich war, einer christlichen Jungfrau und einem christlichen Diener Gottes unter dem Beistande der Gnade und beim Gebrauche der von Christus gegen die Unreinigkeit angegebenen Mittel nicht möglich sein?

Köllin führt in seiner Eversio Lutherani Epithalamii (vgl. Oben S. 128) Beschwerde über die geflissentliche Herabdrückung der höheren Würde der Virginität von Seite Luther's, und über die ungebührliche Hervorhebung der überdieß roh und naturalistisch aufgefaßten Ehe auf Kosten der Virginität. Luther machte sich kein Bedenken, mehrere Stellen des 7 Kapitels des I Korintherbriefes, an welches er seine bezüglichen Äußerungen anknüpft, in der Übersetzung für seine Zwecke zu entstellen [1]). Der Apostel gestattet um der Schwäche und Versuchlichkeit des Menschen willen den Entschluß zu heirathen: Hoc autem dico secundum indulgentiam (1 Kor. 7, 6). Luther übersetzt indulgentiam nicht mit „Nachsicht" sondern „mit Vergunst", wodurch der Sinn der Stelle ein ganz anderer wird. In dem Rathe V. 7: Dico autem non nuptis et viduis, ut sic permaneant (d. i. nicht heirathen), will Luther unter den non nuptis nicht non nuptas d. i. Jungfrauen, sondern Männer, nämlich Witwer, verstehen, neben welchen die viduae genannt seien. Das Gebot V. 10 an das Weib, den Mann nicht zu verlassen, entstellt Luther, indem er es auffaßt als ein Gebot, vom Manne ja niemals zu lassen. Die Mahnung in V. 35: Sed id quod honestum est et quod facultatem praebeat sine impedimento obsecrandi Dominum, schwächt Luther ab, indem er das id quod honestum übersetzt: „Das euch woll anstett." In V. 40 sagt der Apostel, daß die unvermählt Gebliebene einst seliger sein werde: Beatior autem erit; Luther verwandelt in seiner Übersetzung das Futurum in ein Praesens, um herauszubringen, daß die Unvermählte im Leben dieser Zeit, wegen Überhebung von mancher Plackerei, es bequemer habe, als die geplagte Hausfrau. Ferner gibt Luther einen völlig falschen Zweck des ganzen Kapitels des Korintherbriefes an; Paulus wolle die Korinther belehren, daß sie

---

[1]) Vgl. Eversio, Lib. II, tract. 1.

nicht mehr an die jüdischen Gebote gebunden seien, welche ob seminis honorem die Ehe zur Pflicht machten, und daß es ihnen demnach auch frei stehe, im ehelosen Stande zu verbleiben. Also hätten auch Elias, Elisäus, Johannes der Täufer und so manche andere alttestamentliche heilige Männer Weiber gehabt? Es ist ferner falsch und frivol, wenn Luther dem Apostel unterlegt, derselbe hätte zur Vermeidung der Hurerei die Ehe geboten, und jeder, der die Versuchlichkeit des Fleisches erfahre, müsse ein Weib nehmen. Eben so falsch sind demnach auch die daran geknüpften Folgerungen über die Gottwidrigkeit und Verwerflichkeit der Keuschheitsgelübde u. s. w. Eine frivole Willkür und Verkehrtheit ist es, aus der Schrift herauszulesen, daß die Ehe ihrer Natur nach in das Innerste des geistlichen Lebens, in den Glauben einführe; der Apostel sagt vielmehr, daß sie von dem höheren, der Virginität erreichbaren Grade der Spiritualität abziehe, indem sie den Sinn des Gatten zwischen Gott und dem Mitgatten theile [1]). Wenn er überdieß noch behauptet, daß das Leben der ehelosen Religiosen (wegen seiner Bequemlichkeit) von der höheren Spiritualität abziehe, und den Geist im Zeitlichen zerstreue, so lassen sich selbst die besseren Heidenphilosophen gegen Luther als bessere Kenner wahrhafter Spiritualität citiren.

§. 638.

Luther berief sich für seine Lehren auf das klare, helle Zeugniß der Schrift, und ließ principiell keine anderen Beweise gelten, als jene aus der Schrift, indem er keine andere Auctorität als göttliche gelten ließ, als den Buchstaben der Schrift, welcher, wie er behauptete, durch sich selbst vollkommen klar sei, wofern man nur auch die rechte Methode der Auslegung anwende. Als solche bezeichnete er die grammatische, und forderte hiedurch seine Gegner heraus, sowol das Princip dieser Methode, als auch den Gebrauch, welchen er von derselben machte, näher zu prüfen. Schon das Princip erschien ihnen in seiner ausschließlichen Geltung anstößig, indem es, wie Kilian Leib [2]) bemerkt, der Erforschung des tieferen Schriftsinnes

---

[1]) O. c., Lib. IV, tract. 4 et 5.

[2]) Gründliche Anzeigung u. s. w. Vgl. Oben S. 49, Anm. 4.

hindernd im Wege stehe; von diesem Principe geleitet habe Luther in seiner Übersetzung des ersten Buches Mosis das im ersten Kapitel enthaltene Zeugniß für die göttliche Trinität völlig verkannt, und nicht geahnt, daß unter dem Anfange (1 Mos. 1, 1) der Sohn, unter dem Geiste Gottes, der über den Gewässern schwebte, der heilige Geist zu verstehen sei. Er hat seine naturalistische und physikalische Auslegung der Worte: In principio und Spiritus Dei ohne Zweifel von jenem gelehrten Juden gelernt, der ihn nach seiner Achterklärung in seinem Verstecke auf der Wartburg heimlich zu besuchen pflegte. Auch Eck[1]) nennt das biblische Interpretationsprincip Luther's ein judaistisches, und bezeichnet es als Hinderniß eines tieferen Eindringens in die Schrift; die lutherischen Bibelinterpreten seien nichts als grammatische Tintenklexer (theologi atramentales).

Luther bleibt aber — fährt Leib fort — seinem Principe nicht einmal getreu, sondern erlaubt sich im Interesse seiner häretischen Irrungen die willkürlichsten und gewaltsamsten Entstellungen und Verdrehungen des natürlichen Wortsinnes. So übersetzte er in Matth. 3, 2 das Wort μετανοεῖτε: Bessert euch (vgl. Oben §. 604), nicht als ob er die Bedeutung des Wortes nicht gekannt hätte, das er vielmehr in der Übersetzung der Stelle Matth. 12, 41 nach seinem richtigen Sinne wiedergibt, sondern einzig, um seinen Gegnern eine giltige biblische Beweisstelle zu entziehen. Um das von den kirchlichen Theologen aus Apstgsch. 19, 18 geschöpfte Zeugniß für die Beicht zu entkräften, übersetzte er die Worte ἐξομολογούμενοι τὰς πράξεις αὐτῶν mit: „sie bekannten ihre Wunderwerke", obschon πράξεις laut Luk. 23, 41 erweislich auch die Bedeutung Missethat hat, und diese Bedeutung in Apstgsch. 19, 18 durch den Context nahe gelegt ist und überdieß die Beziehung des ἐξομολογούμενοι auf den gleichlautenden Ausdruck Matth. 3, 6, wo vom Sündenbekennen die Rede ist, kaum verkannt werden kann. Ein anderes Beispiel geflissentlicher Verdrehung des natürlichen Wortsinnes führt Eck[2]) aus Anlaß der Controverse über das Fegefeuer an. Luther wollte die Stelle Matth. 5, 26: Donec solveris ultimum quadrantem nicht als Beweisstelle für das Fegefeuer gelten lassen, weil donec solveris laut der Bedeutung des Wortes donec oder ἕως in

---

[1]) Enchirid., art. 4.

[2]) De Purgatorio, Lib. I, cc. 7. 8.

Matth. 1, 25 offenbar so viel besage, als: nunquam solves. Eck wundert sich, daß der Grammatiker Melanchthon, der die Grammatik über die Ethik und Physik stellt und für die wichtigste Hilfswissenschaft der Theologie erklärt, den natürlichen sprachlichen Sinn des Wortes donec an der gedachten Stelle (Matth. 5, 26) nicht begreifen und zugeben will.

Der ausschließlichen Betonung des grammatischen Sinnes liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß sich mittelst desselben das vollkommen klare Verständniß der Schrift müsse ermitteln lassen. Diese Voraussetzung — bemerkt Eck[1]) — ist unwahr, und wird durch die Schrift selbst zurückgewiesen. In den Briefen des heiligen Paulus ist nach der Versicherung des Apostels Petrus (2 Petr. 3, 16) Vieles dunkel und schwer zu verstehen, was, wie Petrus weiter bemerkt, gleich den übrigen heiligen Schriften von ununterrichteten und leichtfertigen Menschen zu ihrem eigenen Verderben mißbraucht werde. Sollte sich die Beziehung dieser Worte auf die heutigen Lutheraner verkennen lassen? Auch kann man sich, die vollkommene Perspicuität der Schrift vorausgesetzt, nur wundern, daß ihr Sinn durch mehr als zwölf Jahrhunderte so großen Geistern, wie ein Augustinus, Hieronymus, Bernardus, Thomas Aquinas gewesen, sich nicht erschlossen hat!

Auf die vollkommene Perspicuität der Schrift fußend, wollen Luther und seine Anhänger, daß alle Glaubensfragen einzig nach dem Buchstaben der Schrift entschieden werden. Aber, welcher Irrende hätte nicht aus der Schrift seine Irrthümer beweisen zu können geglaubt! Selber der Teufel citirte die Schrift, als er den Herrn versuchte (Matth. 4, 6). Und wenn Luther nichts anderes für eine christliche Glaubenswahrheit gelten lassen will, als was sich buchstäblich aus der Schrift nachweisen läßt, so wird es ihm kaum gelingen, die lebenslängliche Virginität Mariä, oder den auf Christi Niedersteigen zur Vorhölle bezüglichen Artikel des apostolischen Symbols, die Homousie des nicänischen Symbols u. s. w. festzuhalten. Ja Christus selber erschiene da als Einer, der den Sadducäern gegenüber die Auferstehung der Leiber nicht hinreichend aus der Schrift erwies (vgl. Mark. 12, 26); denn der von ihm aus dem Alten Testamente citirte Schrifttext beweist, im strengen und

[1]) L. c.

ausschließlichen Literalsinne genommen, nicht mehr, als daß mit den Leibern der Altväter nicht auch deren Seelen der Auflösung durch den zeitlichen Tod anheimgefallen seien.

Cochläus [1]) bemerkt gegen Luther und dessen Genossen, daß die Katholiken nicht die Berufung auf die Schrift, sondern den verkehrten Gebrauch der Schrift verdammen. Wie Luther, haben auch alle anderen Häretiker aus der Schrift ihre Irrthümer nachweisen wollen; von Luther's Sätzen, welche mehrere Universitäten und der Papst selber verurtheilten, steht kein einziger in der Schrift. Luther sagt, er wolle nichts gelten lassen, wovon in der Schrift nichts stehe, und verwirft darum die Auctorität der Kirche. Aber die Kirche war früher als die Schrift, und neben dem todten Buchstaben der Schrift muß auch das lebendige Wort der Kirche gelten, das früher tönte, als das todte Wort geschrieben wurde. Woher haben wir die Lehre von der Homousie des Sohnes, wenn nicht aus der lebendigen Lehrtradition der Kirche? Die Schrift selber nehmen wir Christen nur auf das Zeugniß der Kirche an, durch welche sie uns überliefert worden ist. Woher hätten wir sonst Gewißheit, daß eben nur die in den Kanon aufgenommenen Bücher des Alten Testamentes, und nicht auch andere von den Juden hoch und heilig gehaltene Bücher, wie z. B. die talmudischen, kanonische Schriften seien? Auch der Inhalt der alttestamentlichen Bücher bedarf, um vollkommen glaubhaft zu sein, der Garantie durch eine göttliche Auctorität. Wer möchte sonst z. B. das, was in 1 Chron. 21, 5 und 22, 14 über die Größe des davidischen Kriegsheeres und der von David „in paupertaticula sua" gesammelten Reichthümer erzählt wird, glaubhaft finden wollen? Wer soll bei den, dem Wortlaute nach einander widersprechenden Angaben der einzelnen historischen Bücher des Alten Testamentes über die Art der Ausgleichung der Widersprüche endgiltig entscheiden können, wenn nicht eben die Kirche? Auch wird in den Libris Paralipomenon verschiedener verlorner heiliger Bücher der Juden gedacht. Wo sind jetzt das Buch der Könige Israels, die Bücher des Achias Silonita, des Propheten Semeja, die Sermones Ozat u. s. w.? Wie falsch ist also das

---

[1]) De auctoritate ecclesiae et scripturae libri duo, 1524. Das erste Buch ist vornehmlich dem Nachweise des Rechtes der kirchlichen Auctorität gewidmet.

Princip Luther's, einzig auf das geschriebene Wort, dessen Erhaltung von zufälligen Umständen abhängt, vertrauen zu wollen, und die lebendige Tradition, welche durch die Institutionen der Kirche aufrecht erhalten wird, zu verwerfen?

§. 639.

Berthold von Chiemsee ist vollkommen damit einverstanden, daß sich der Christ in seinen Überzeugungen allenthalben auf Gottes Wort stützen soll; wie aller Creatur Wesen seinen Bestand einzig im göttlichen Wesen habe, so müsse auch Wort und Schrift der Menschen im göttlichen Worte begründet sein, und an demselben hangen, und könne außerdem nichts gelten [1]). Das Wort Gottes ist aber nicht ausschließlich in der heiligen Schrift niedergelegt; es gibt vielmehr neben dem geschriebenen Worte Gottes auch ein mündlich überliefertes [2]), von welchem in den Schriften sowol des Alten, als des Neuen Testamentes die Rede ist (5 Mos. 4, 9; 2 Tim. 2, 2; 2 Kor. 3, 2. 3). Christus spricht zu seinen Jüngern, daß er ihnen noch Vieles zu sagen hätte, was sie zur Stunde noch nicht fassen könnten; nun findet sich in der Schrift keine Aufzeichnung über eine nachfolgende Mittheilung Christi, und man wird demnach dasjenige, was die Apostel unter Eingebung des heiligen Geistes mündlich geprediget und gelehrt haben, für die verheißene Mittheilung Christi halten müssen. In 1 Kor. 11, 34 sagt Paulus: Cetera, cum venero, disponam; diese verheißenen Anordnungen sind aber in der Schrift nicht aufgezeichnet, konnten also nur durch mündliche Tradition erhalten werden, auf welche Paulus auch bei einer anderen Gelegenheit (2 Thess. 2, 14) verweist. Paulus will, daß seine schriftlich und mündlich gepredigte Lehre beobachtet werde; die Mehrzahl der Apostel hat aber ausschließlich durch mündliche Predigt gewirkt, und nichts Schriftliches hinterlassen. Also ist der Glaube der Christenheit zum größeren Theile auf die Tradition der mündlichen Predigt der Apostel gegründet. Nach Augustinus gibt es in der Kirche dreierlei „Auffatzung“; die erste ist in der heiligen Schrift niedergelegt, die andere von den Aposteln mündlich gegeben,

---

[1]) Teutsche Theologey, Kap. 12, §. 4.

[2]) Teutsche Theologey, Kap. 17.

die dritte ist unter Gottes Fügung und Leitung in der Kirche eingeführt worden, und hat als löblicher Brauch und ehrwürdige Gewohnheit Geltung. Da die kirchlichen Gewohnheiten mehr durch Gottes, als der Menschen Rath eingeführt worden sind, so können sie nicht nach bloßem Belieben wieder beseitiget werden; die Befugniß, über ihre fortdauernde Geltung oder ihre Aufhebung zu entscheiden, steht einzig bei Jenen, welchen die Macht zu binden und zu lösen anvertraut worden ist. Die heilige Schrift faßt nicht Alles in sich, was zur Kirche oder zum Glauben gehört, oder von menschlicher Seite nothwendig ist. Daher ist neben der Schrift durch Christus, durch die Apostel und durch die Kirche und ihre Leiter Verschiedenes mündlich festgestellt worden in Bezug auf Lehre, Satzung, Gebote, Verbote, Ordnung und Recht, je nach Anlaß und Bedürfniß der Umstände. Hieher gehören die näheren Bestimmungen rücksichtlich der Vollbringung und Spendung der Sacramente, einige Artikel des Glaubens, die nicht mit ausdrücklichen Worten in der Schrift angegeben sind, Anordnungen bezüglich der christlichen Festfeier, der kirchlichen Fasttage, Festzeiten und anderer gottesdienstlicher Gegenstände. Alles Dieses und Anderes ist unter dem Walten des heiligen Geistes in der Kirche eingeführt worden durch die Concilien, geistlichen Obrigkeiten oder durch guten Brauch und löbliche Gewohnheit. Was nun solcher Weise rechtmäßig in der Kirche besteht, muß auch von jedem einzelnen Gläubigen geachtet und angenommen werden. Wer die Kirche nicht hört, ist einem Heiden oder Publican gleich zu erachten (Matth. 18, 17). Eine ähnliche Gewalt, wie jene der christlichen Kirche, stand bereits der Synagoge zu, deren Auctorität von Christus ausdrücklich anerkannt wurde (Matth. 23, 3); der Unterschied zwischen Synagoge und Kirche ist nur dieser, daß erstere ihre Gewalt mittelbar von Gott hatte, letztere aber unmittelbar, gleichwie bereits jene Männer des Alten Testamentes, welche unmittelbar von Gott ihre Sendung empfangen hatten. Die Synagoge war eben nur eine versprochene Braut Gottes, die erst in der Menschwerdung Gottes durch ihren himmlischen Bräutigam heimgeführt worden und zum vollen und unmittelbaren Antheil an der Macht desselben gelangt ist. In Folge dessen ist dasjenige, was der heilige Geist durch die Apostel, oder auch andere Lehrer und Regierer in der Kirche geistlich gewirkt hat, wirkt und wirken wird, eben so giltig, als was Christus unmittelbar selber auf

Erden gethan und festgesetzt hat. Aber die heutigen Christen fliehen die heilige Auslegung und Unterweisung der Kirche, gleichsam, als sei solche Lehre menschliche Satzung, oder menschliches, oder gar teuflisches Gesetz. Namentlich pflegen sie die Schrift „auf's Fleisch auszulegen" und dadurch den geistlichen Sinn zu zerreißen. Sie eifern gegen die heilige Messe und einige Sacramente, wider Decretalen und geistliches Recht, wider Priesterschaft und Ordensgelübde, wider die Auctorität und die löblichen Gewohnheiten der Kirche, wider Gottesdienst und alle christliche Ordnung. Ingleichen lernen und erlauben sie Ehebruch und unrechtmäßige Heirath, Verwerfung der Fast- und Festtage und der guten Werke. Luther geht so weit, die Laien zu ermahnen, ihre Hände im Blute der Geistlichen zu waschen. Dieß sind Satzungen blutgieriger Menschen und grausamer Teufel. Dagegen „seinn der Kirchen gesetz gotlicher aigenschaft und englischer syten". Die Lehren und Satzungen der Kirche müssen dasselbe Ansehen und dieselbe Geltung haben, wie jene des Apostels. Sollen sie als bloß menschliche Erfindungen und Eingebungen gelten, so muß das Gleiche von den Schriften der Apostel und Evangelisten gelten, die ja auch sterbliche Menschen gewesen „gleichwie ander lewt". Haben sie aber als gotterleuchtete Männer auf mehr als bloß menschliches Ansehen Anspruch, so wird ein ähnliches Ansehen auch den heiligen Vätern, einem Augustinus, Hieronymus u. A. nicht abzusprechen sein, die ja auch in Kraft göttlicher Erleuchtung aus dem heiligen Geiste geschrieben und gepredigt haben. Indeß nimmt die Kirche nicht einen Buchstaben an, der wider die Schrift wäre[1]); darüber wacht die von Christus eingesetzte

---

[1]) Ähnlich bemerkt Fischer im Eingange seiner Confutatio, wo er die Grundsätze der kirchlichen Schriftauslegung entwickelt: Num tu parvam patribus auctoritatem fuisse putas, in quibus ille Spiritus locutus sit? Neque tamen negaverim illorum dogmata debere ad scripturae judicium vocari, ut tum demum approbentur, si scripturis consentiant. (Ver. 10.) — — Erraverunt interdum, atque ob id errare permissi sunt, ut homines eos fuisse cognosceremus. Sed quid, si permissi fuerint aliquoties errare, num propterea ceteris, qui recte dixerunt, nihil auctoritatis erit relictum? Absit. Erraverunt aliquando Prophetae, erraverunt et Apostoli, neque tamen de ceteris quae docuerunt, quicquam dubitamus. Nathan propheta fuit, is tamen consultus a David rege super opere, quod rex animo meditabatur, num esset ipsum completurus, respondit:

und vom heiligen Geiste geleitete Lehrauctorität der Kirche, so wie durch den kirchlichen Lehrstand für eine ausreichende Unterweisung der Gläubigen und eine kirchlich legitime und heilsame Auslegung der Schrift gesorgt ist.

Auf Grund des Gesagten treten die Grundsätze in ihre entsprechende Beleuchtung, welche Fisher in der Einleitung seiner Confutatio als maaßgebend für die dogmatische d. i. auf Ermittelung des christlichen Lehrbegriffes gerichtete Schriftauslegung entwickelt. Man könne die Auslegung des Schriftsinnes nicht dem einzelnen Gläubigen als solchem anheimgeben; es ist Thatsache, daß die Meisten, welche den Schriftsinn auf diesem Wege entdecken wollen, in die größten Irrthümer fielen; über die Gefahr solcher Irrungen ist gewiß auch Luther sammt seinen Anhängern nicht erhaben. So oft über die Schrift oder irgend eine den Glauben betreffende Wahrheit derselben ein Streit entsteht, ist eine Auctorität nöthig, durch welche der Streit endgiltig entschieden werden kann; durch die bloßen Mittel der Schriftexegese, und überhaupt durch das bloße Zeugniß der Schrift lassen sich solche Controversen nicht zum endgiltigen Abschlusse bringen. Die richtige Deutung des Schriftwortes ist bei jenen Männern zu suchen, welche von dem der Kirche versprochenen heiligen Geiste erleuchtet waren; diese Männer sind die heiligen Väter, deren jeder schon für sich ein ehrwürdiges Ansehen hat, welche aber um so gewisser in ihren Zusammentritten auf allgemeinen Concilien für ein specifisches Organ des heiligen Geistes zu gelten haben. Nebstdem sind aber auch die in der Schrift nicht aufgezeichneten apostolischen Traditionen zu beobachten, und die von der allgemeinen Kirche angenommenen Gewohnheiten zu achten und zu ehren, da sie eben nur unter Obmacht des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes zur Geltung gelangt sind.

§. 640.

Luther glaubte sich des Geistes und Gehaltes der Schrift durch seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben bemächtiget zu haben,

---

Omne, quod est in corde tuo, vade et fac, quia Dominus tecum est. (2 Reg. 7.) Sic haud dubie respondit, et nihilominus eum errasse cunctis perspicuum est. (Ver. 8.)

welche er als das Erzeugniß und Ergebniß seiner inneren christlichen Lebenserfahrung dem bestehenden Systeme kirchlicher Lehre und Ordnung gegenüberstellte. Wie schon erwähnt, hatte er sich vor seinem ersten Auftreten in der klösterlichen Einsamkeit mit den deutschen Mystikern des 15ten Jahrhunderts beschäftiget, und war dadurch in eine von der herrschenden Lehrart der Schulen und dem Lehrsysteme der Kirche abirrende Richtung gezogen worden. Er hatte an Tauler großes Gefallen gefunden, und eine Ausgabe der „teutschen Theologie" veranstaltet; namentlich scheinen gewisse Anschauungen seines Gönners Staupitz, welchen er in seinen inneren Seelennöthen und Gemüthskämpfen öfter um Rath angegangen hatte[1], seiner Denkweise sich tief eingeprägt und eine entscheidende Richtung ertheilt zu haben. Staupitz hatte eine praktisch-ascetische Mystik gepflegt, deren Inhalt und Richtung bereits durch die Titel seiner Hauptschriften angezeigt ist[2]), und in Luther's ersten Streitschriften über den Ablaß durchklingt. In jenen ascetischen Schriften Staupitzens finden sich nun Sätze, in welchen Luther's Lehre vom Glauben und dessen Kraft und Sufficienz schon völlig präformirt vorliegt, nur daß sie von Staupitz mit einer gewissen geistlichen Züchtigkeit vorgetragen werden, während sie bei Luther sich in die Empfindungen eines viel roheren und derberen Gemüthes umsetzen, und die einseitige Innerlichkeit in das zuversichtliche Sichgehenlassen einer auf rein subjective Eingebungen gestützten Heilsgewißheit umschlägt. Gott und seinem Werke, welches die Wahrheit selber ist — sagt Staupitz — muß sich all unser Verstand im Glauben gefangen geben und müssen unsere Herzen zufallen. Alle Zusage Gottes ist aber enthalten und vergewissert in Christo; darum glaube, daß er der Sohn Gottes sei, und zweifle nicht, und du bist in ihm gesegnet. Die an Christum glauben, bedürfen keines Lehrers im Glauben, denn sie sind von Gott gelehrt; sie dürfen ihrer Vorsehung zur Seligkeit gewiß sein, sie werden gerechtfertiget und erneuert und haben Vergebung der Sünden, wozu weder Beicht, noch Reu', noch irgend ein Menschenwerk hilft, sondern nur der Glaube an Christum. Ohne Christus ist keine rechte Tugend, Vernunft und

[1]) Vgl. Döllinger Reformation u. s. w. Bd. I, S. 153 ff.

[2]) Von der holdseligen Liebe Gottes, 1518. — Vom heiligen christlichen Glauben — Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi, 1519.

gute Meinung; in ihm ist alle Sünde, so Buße folgt, läßlich. Der Glaube an Christum läßt auch keinen Menschen in ihm selber bleiben, sondern zieht ihn über sich und feiert nicht, bis er uns mit Gott vereinige. Erstlich vereiniget er alle Gläubigen also, daß sie in Gott Ein Herz und Eine Seele gewinnen, und daraus entspringt die Einigkeit der Kirche; zum Andern vereiniget Gott die Gläubigen mit Christo also, daß sie mit ihm Ein Leib werden, in welchem er das Haupt und sie die Glieder sind, und durch diese Einigung gießt Christus alle geistlichen Gaben, ja sich selbst in unser Herz; endlich ist über dieser Vereinigung noch eine andere, in welcher Gott Christo den, der an ihn glaubt, zur Ehe gibt, also daß der Gläubige und Christus unauflöslich verbunden sind. Dieß ist die Ehe im Paradies, ein Sacrament und Siegel, daß Christus alle Sünden und Gebrechen von uns genommen und dagegen unsere Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden, nicht außer uns, sondern in uns. — Der Jubel dieser Ehe ist nun der Triumph der Heilsgewißheit Luther's. „Ist das nicht eine fröhliche Wirthschaft — ruft er aus — daß der reiche Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entlediget von allem Übel, ziert mit allen Gütern? So ist's nicht möglich, daß die Sünden sie verdammen; denn sie liegen nun auf Christus, und sind in ihm verschlungen. Durch das Königthum und Priesterthum Christi wird der gläubige Mensch auch König und Priester. Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig; denn Gott thut, was er bittet und will, zu welchen Ehren er nur allein durch den Glauben und durch kein Werk kommt; daraus man klar sieht, wie ein Christmensch frei ist von allen Dingen und über alle Dinge, also daß er keiner guten Werke dazu bedarf, um fromm und selig zu sein, sondern der Glaube bringt's ihm Alles überflüssig u. s. w." — Das Ungesunde, und den lauteren, frommen Christensinn Anwidernde, was darin liegt, daß der Kirche, der reinen Braut Christi, schlechthin die sündige, unheilige Menschenseele substituirt wird, erscheint zu noch größerer Unnatur und Widrigkeit verzerrt in dem Mysticismus Carlstadt's [1]), welcher Gott zum „Ehemann" der Christenseele macht,

---

[1]) Hieher gehörige Schriften Carlstadt's: Missive von der allerhöchsten



und die erbauliche Mahnung ertheilt, daß wir Christen als „redliche Bräute und Eheweiber Gottes“ unsere Eltern, Kinder und alle Habe gelassen, ja unsere eigene Seele verlassen sollen, auf daß wir Gott gefallen.

Indem Luther sich auf das im Glauben vermittelte Verhältniß der heilsbedürftigen Seele zu Christus beschränkt, erscheinen ihm die übrigen Wege der Erkenntniß, die zu Gott führen, unnütz und werthlos; und dieß führt ihn zur völligen Verwerfung der demonstrativen natürlichen Theologie, so wie der auf die rationale Anthropologie und Psychologie gebauten natürlichen Ethik, sofern sich diese anmaßt, von Tugend etwas wissen und verstehen zu wollen. Im Kreise der Gesinnungsgenossen Luther's wurde diese Art von Theologie als die ächte und einzig wahre, als die Theologie des Kreuzes bezeichnet, und als solche der verweltlichten, falschen, eitlen Theologie entgegengesetzt. Bezeichnend sind in dieser Beziehung einige Sätze einer unter Luther's Vorsitz (24 April 1518) gehaltenen Disputation bei den Augustinern zu Heidelberg [1]): Non ille dignus Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, conspicit; sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. — Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, theologus crucis dicit id quod res est. In einer Disputation vom J. 1536 [2]) wird der Vernunft des gefallenen Menschen jede Erkenntniß vom Wesen des Menschen abgesprochen; das natürliche Erkennen des gefallenen Menschen sei eben dem Zustande der gefallenen Natur vollkommen proportionirt [3]), und

---

Tugend der Gelassenheit, 1520. — Von Mannigfaltigkeit des einfältigen, einigen Willens Gottes (1523). — „Was gesagt ist: sich gelassen, und was das Wort Gelassenheit bedeute und was es in heiliger Schrift begriffen.“

[1]) Luther. Opp. lat. I, fol. 26 ff.

[2]) Opp. lat. I, fol. 501 ff.

[3]) Si comparetur philosophia seu ratio ipsa — lautet eine der bezüglichen Thesen — comparetur ad theologiam, apparebit nos de homine pene nihil scire, ut qui vix materialem ejus causam videamur satis videre. Nam philosophia efficientem certe non novit, similiter nec finalem, quia finalem nullam ponit aliam, quam pacem hujus vitae, et efficientem nescit esse creatorem Deum. De formali vero causa, quam vocant animam, nunquam convenit, nunquam conveniet inter philosophos. Nam quod Aristoteles eam definit actum primum corporis vivere potentis,



Aristoteles habe in seinen Definitionen mit seinen Lesern eben nur ein täuschendes Spiel treiben wollen. Um so weniger mochte Luther etwas mit begrifflichstrengen Verhältnißbestimmungen der Gegenstände des geoffenbarten Glaubens etwas zu thun haben, und wußte mit der begrifflichen und speculativen Ausbildung der kirchlichen Lehrdogmen schlechterdings nichts anzufangen, daher er alle darauf bezüglichen Fragen, soweit sie nicht mit seinen Lehren über Sünde und Gnade, Glaube und Sacramente in Berührung standen, ganz bei Seite schob. Es sei genug, sagte er gelegentlich einmal, wenn man an die Gottheit Christi glaube, und verstehe sich von selbst, daß man dann auf Grundlage des biblischen Lehrwortes an die heilige Dreieinigkeit glaube; wie aber die drei Personen sich näher zu einander verhalten, hielt er für eine überflüssige und unfruchtbare Untersuchung. Gleicherweise übergieng Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner loci theologici die Lehren über Dreieinigkeit, Schöpfung, Incarnation u. s. w. völlig, und meinte, die christliche Erkenntniß bestehe in der Erkenntniß der Wohlthaten Christi; der Brief Pauli an die Römer, der das erste und mustergiltige christliche Lehrcompendium sei, zeige mit hinlänglicher Deutlichkeit an, mit welchen Fragen sich der christliche Lehrunterricht zu beschäftigen habe. Es seien dieß die Lehren über Gesetz, Sünde, Gnade, auf welche der Apostel in Voraussicht der nachfolgenden Entstellung der Theologie durch müssige, und von der Erkenntniß des christlichen Heiles ablenkende Fragen für immer hingewiesen haben wollte. Damit war wol hinlänglich eingestanden, daß der ungesunde Mysticismus, aus welchem die lutherische Glaubenstheorie herausgewachsen, einer geistigen Assimilirung und Durchdringung des ideellen Wahrheitsgehaltes der bei Seite gelassenen christlichen Lehrwahrheiten nicht fähig sei.

Ganz anders verhielt sich die zeitgenössische katholische Mystik, die an Glaubensinnigkeit der lutherischen nichts nachgebend, auf eine objective Grundlage sich stützte, und statt über der subjectiven Heilsgewißheit den objectiven Wahrheitsgehalt des Christenthums bei Seite zu stellen, vielmehr aus den Mysterien der christlichen

---

etiam illudere voluit lectores et auditores. Nec spes est, hominem in hac praecipue parte sese posse cognoscere, quid sit, donec in fonte ipso, qui Deus est, sese viderit.

Wahrheit die Mysterien des christlichen Lebens zu verstehen suchte. Gegenstand des christlichen Glaubens — sagt Berthold von Chiemsee — ist im Allgemeinen und ausschließlich die göttliche Wahrheit, außerhalb welcher nichts wahr ist[1]). Die göttliche Wahrheit ist zunächst Gott selber in seinem inneren Wesen; sofern sie aber die wirksame Ursache alles Wahrseins außer Gott ist, heißt sie die auswendige Wahrheit Gottes, die den Engeln vorgehalten wird, in der aber nicht alle aus ihnen bestanden sind (Joh. 8, 44). Da sie die Quelle des Wahrseins für alle Geschöpfe ist, so hat auch das menschliche Erkennen in ihr seine Wahrheit; sie macht es wahr, wofern der Mensch nicht schuldhaft von ihr abweicht. Bleibt er bei ihr, so bleibt er selbst ein Bildniß Gottes, und die menschliche Wahrheit ist dann göttlich, als ein Gleichniß der auswendigen, und als ein Bildniß der inwendigen Wahrheit Gottes[2]). Neben der inwendigen Wahrheit Gottes, die das Wesen Gottes selber ist, und neben der auswendigen Wahrheit Gottes oder der wirksamen Ursache alles Wahren außer Gott gibt es noch eine dritte Wahrheit, die durch Gottes Wort allen Menschen vorgehalten wird. Gottes Wort ist in fünffachem Sinne zu verstehen. Das inwendige Wort Gottes ist Gottes ewiger Sohn als göttliche Person. Dieses ewige Wort Gottes ist auswendig geworden durch die Geburt des Sohnes Gottes aus der Jungfrau. Nebstdem gibt es aber auch noch ein dreifaches auswendiges Wort Gottes, nämlich die schriftliche oder mündliche Botschaft von Gott (Bibel und Weissagung), das einst den Propheten, Vätern und Lehrern und jetzt allen gläubigen Empfängern der Sacramente und lebendigen Gliedern der Kirche eingegeistete Wort Gottes, und endlich sichtbare Zeichen und Geschöpfe als Versichtbarungen des göttlichen Wortes. Gott aus dieser letzten Art des auswendigen Wortes d. i. aus seinen Werken zu verstehen, ist jeder Mensch berufen und von Natur aus verpflichtet, so daß selbst der Ungläubige, dem die ganze Natur Gott prediget, dieser Verpflichtung sich nicht entziehen kann. Alle Menschen sind durch Vernunft und Natur aufgefordert, zu glauben, daß Gott ist (credere Deum); eben so muß der göttlichen Weisheit und uner-

---

[1]) Teutsche Theologey, Kap. 5.

[2]) Auswendige Wahrheit Gottes ist Wahrsein als Eigenschaftsbegriff Gottes, innwendige Wahrheit Gottes bezeichnet das Wesen Gottes.

meßlichen Wahrheit Gottes, die sich im Worte Gottes bekundet, geglaubt werden (credere Deo); und endlich sind alle Menschen schuldig an Gott zu glauben, welcher Glaube ein Vertrauen und der Anfang der Verehrung und Liebe Gottes ist (credere in Deum). Die Selbstbezeugung Gottes durch die sichtbaren Creaturen hat Viele aus dem Heidenthum zum Glauben hinübergeführt; so den Job, Achior, Tobias, die heiligen drei Könige u. A. Der christliche Glaube faßt die ganze Wahrheit in sich, die Gott im auswendigen Worte offenbarte, und ist ganz wahr, obwol vermöge der menschlichen Sündlichkeit geheimnißvoll und unbegreiflich. Seine Wahrheit ist aber nicht nur durch das Zeugniß der Kirche vollgiltig bezeugt, sondern legt sich dem natürlichen Gefühle und Denken desjenigen, welcher glauben will, aus inneren Gründen als vollkommen glaublich nahe, indem es z. B. weit glaublicher ist, daß es Einen Gott, als daß es keinen oder mehrere Götter gebe; glaublicher, daß Gott immanent zeuge, als daß er innerlich unfruchtbar sei, während er doch nach außen einen solchen Reichthum von Seiendem und Lebendem gesetzt hat u. s. w. Daß Gott innerlich nicht unfruchtbar sein könne, spricht die Schrift selber aus (Jesai. 66, 9); wie sollte Gott, der alles Andere fruchtbar macht, nicht selber innerlich Leben zeugen! Solcher innerlicher Fruchtsetzungen Gottes sind zwei zu unterscheiden; die eine aus der Natur Gottes, die andere aus der Liebe Gottes. Die erstere setzt den göttlichen Sohn, die letztere den heiligen Geist. Die Zeugung des göttlichen Sohnes steht zum göttlichen Schaffen in einem ähnlichen Verhältniß, wie das natürliche Zeugen des Menschen zu den künstlichen Hervorbringungen der Menschen. Gleichwie aber ein menschlicher Künstler seinen leiblichen Sohn ungleich höher hält, als das gelungenste Werk seiner Kunst, so steht der Sohn Gottes unermeßlich hoch über allen Werken Gottes. Der Sohn Gottes ist das inwendige Bildniß Gottes, gleichwie der Mensch das auswendige Bildniß Gottes ist, und ist als Gott mit dem Vater im Wesen Eins, weil Gott Eins ist in der Zahl, gleichwie die Menschheit Eins ist im Geschlecht. Aus der innigen Wechselbeziehung zwischen Vater und Sohn geht als Drittes die Liebe hervor, die so groß und vollkommen ist, wie die Beiden, die in ihr Eins sind. Wie die Gottheit aus des Vaters Person als einem unerschöpflichen tiefen Brunnen ewig sich ergießt in den Sohn, als in ein unermesslich vas, das die gothait annymbt

so entsprießt und geistet aus beiden die unermeßliche Gabe der Liebe, Weisheit, Macht und aller anderen göttlichen Kräfte und Tugenden. Es ist glaublicher und der göttlichen Natur gemäßer, daß ein heiliger Geist sei, als daß er nicht sei. Deßhalb sind wir, vom rein natürlichen Gesichtspunct aus, mehr schuldig, die heilige Trinität zu glauben und zu bekennen, als sie zu bezweifeln oder gar zu verneinen. Das Verhältniß der drei göttlichen Personen läßt sich in Beziehung auf Substanzeinheit, Coäternität und Successionsordnung vergleichen mit dem Verhältniß von Feuer, Licht, Hitze.

Die heilige Trinität bildet sich ab in Gemüth, Vernunft, Wille des Menschen, wie in Gedächtniß, Vernunft und Wille der Engel. Demgemäß sind Engel und Menschen Wesen, in welchen Gott abgebildet ist. Indeß stellen nicht bloß die geistbegabten, sondern alle geschaffenen Wesen in ihrer Weise Gleichnisse Gottes dar; denn Gott ist Wesen, Leben, hat in sich auf eine uns verborgene Ar[t] Sinn und Empfindung, er ist Vernunft und Weisheit, Wille und Liebe. Damit ist nun angedeutet, wie alles Geschaffene, was ist, sofern es ist, Leben, Empfindung, Verstand und Wille hat, ein Bild und Gleichniß Gottes ist [1]). Das vollständige Gleichniß und erfüllte Bild Gottes ist aber seiner Idee nach einzig der Mensch, der alle Wesensstufen der Schöpfung in sich einiget, und daher Alles in sich faßt, wodurch die Geschöpfe Gottes Bild und Gleichniß darstellen. Der Mensch soll Gott in aller Weise nachahmen, wie es die Engel nicht vermögen. Gott ist inwendig fruchtbar und auswendig (d. i. nach Außen) kräftig; er gebiert inwendig in natürlicher Liebe den ewigen Sohn, und schafft nach Außen in Kraf[t] seiner Macht und geordneten Liebe alle Creaturen. So soll auc[h] der Mensch aus natürlicher Liebe zu Gott alle Tugenden in seinem Innern erzeugen und nach Außen zur Ehre Gottes und in geordneter (sittlich freier) Liebe gegen den Nächsten gute Werke vollbringen. Nur zwischen Menschen gibt es außer Gott ein Verhältniß natürlicher Vaterschaft und Sohnschaft, und demzufolge auch eine natürliche Liebe zwischen Menschen, neben der geordneten (sittlich freien) der einzigen, deren Engel wechselseitig fähig sind. Daher auch nu[r] in menschlichen Verhältnissen das Liebesverhältniß zwischen den

---

[1]) I. Th., Kap. 29.

ewigen Vater und seinem göttlichen Sohne als natürliches Verhältniß sich abbilden kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits der Unterschied zwischen der verlierbaren und unverlierbaren Gottesebenbildlichkeit des Menschen: der Mensch verlor durch die Sünde „das geistliche Leben und Gottes Gleichniß," behielt aber, obschon befleckt, Gottes Bildniß und das natürliche Leben; alslang dasselbe währt, mag der Mensch wiederkehren, und durch Gottes Bildniß in der Taufe wiederum kommen zu Gottes Gleichniß. Auf Grund des in der Taufe erlangten Charakters soll sich der Mensch, so oft er in den Stand der Ungnade fällt, durch das Sacrament der Buße erneuern, und damit auch Gottes Gleichniß in sich wiederherstellen. Ja täglich soll er sich in den Gedanken und Strebungen wahrhaften Bußgeistes erneuern. Dieser Stand der Wiederherstellung ist der dritte Stand, in welchen der Mensch überzutreten hat, nachdem er aus dem Gnadenstande der ursprünglichen Unschuld durch Adam's Sünde in den Stand der Ungnade gefallen, und aus dem vielleicht überirdischen Paradies [1]) in den Kerker des irdischen Elendes verwiesen worden ist [2]), aus welchem erlöst zu werden David sich sehnt, wenn er betet: Educ de custodia animam meam (Psalm 141). Die vollkommene Wiederherstellung fällt jedoch nicht in's Leben dieser Zeit, sondern gehört dem jenseitigen Leben an. Der Mensch war im Urzustande über alle leibliche Creatur gesetzt, um Herrscher und Gebieter derselben zu sein; diese Herrschaft ist für das Leben dieser Zeit unwiederbringlich verloren. Der gefallene Mensch ist durch Verfleischlichung seines Wesens der Unreinigkeit anheimgefallen, die im Leben dieser Zeit nur im sittlichen Sinne überwunden werden kann. Eben so hat er die ursprüngliche Unschuld verloren, daher seitdem kein Mensch mehr durch sich selbst vor Gott unschuldig befunden

---

[1]) Wo solhe stat des paradis gelegen sey aufm erdpoden oder ob der erde, ist uns nit zuoergründten, sonder gnuog, daz wir glauben soelh paradis ettwo zesein als ain gelegene stat des ersten menschlichen standes. I. Th., Kap. 31, §. 3.

[2]) Daselbs waren wir gewesen in wolgesmachen weinvas der unschuld, die wir numals verzett haben. Und ist unser hieiger stand ain gefangene wonung auf disem erdpoden zeschaetzen und ain Kaercher gegen freyer wonung, so wir im paradis gehabt hieten. Kap. 32, §. 6.

wird. Mit der Unschuld und Gerechtigkeit gieng auch Gottes Huld verloren, und Beides, Gerechtigkeit und Huld, kann uns in dieser Zeit nur durch einen Mittler wiedergebracht werden, der zugleich Gott und Mensch ist, und „guotwilliklich“ die Bürde auf sich nimmt, uns zu erlösen aus all unseren Übeln, in welche wir „mueetwilliklich“ gestürzt sind. Die Einleibung des göttlichen Wortes ist aber für Berthold ein schon aus allgemeinen kosmologischen Gründen sich ergebendes Postulat. Gott will nämlich nicht bloß inwendig in ihm selber wohnen, sondern auch auswendig in seinem Geschöpf, und namentlich in den Engeln und Menschen, die er als eine Kirche zu seiner Wohnung geordnet hat, Wohnung und Wirkung haben in Kraft der aus der inwendigen göttlichen Wahrheit ausfließenden auswendigen Wahrheit [1]). Nachdem aber Gott in der Creatur, und die Creatur in Gott aus Ungleichheit der Natur nicht ewiglich wohnen mag, so hat Gott eine natürliche Creatur an sich genommen und aus göttlicher und creatürlicher Natur ein Mittel gemacht, mittelst dessen zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe eine ewige Einigung bewirkt werden könnte. Dieses Mittel ist die eingeleibte göttliche Wahrheit, die eines Theils das inwendige, anderntheils das auswendige Wort Gottes ist, nämlich unser Heiland Jesus Christus, „in deme am meisten Christenlicher glawb swebet.“ Denn es heißt in der Schrift: Wer glaubt, daß Jesus der wahre Sohn Gottes sei, überwindet die Welt (1 Joh. 5).

§. 641.

Luther hob aus den Mystikern des 15ten Jahrhunderts mit besonderem Wohlgefallen Johann Weßel hervor, mit dessen Schriften er sich erst nach der Hand näher vertraut gemacht hatte, und seine eigenen Anschauungen über die Rechtfertigung aus dem Glauben überraschend bestätiget fand. Daß er durch sich selbst auf dasselbe kam, was vor ihm ein so tiefchristlicher, hochbegabter Mann gelehrt, galt ihm als ein nicht geringes Zeugniß für die Wahrheit und Richtigkeit seiner eigenen Lehre. Johann Faber [2]) ist mit dieser

---

[1]) T. Th., Kap. 8, §. 1.

[2]) Wie sich Johannis Hus, der Pickarder und Johannis von Wessalia Leren und Buecher mit Martino Luther vergleichen. Leipzig, 1528.

Zusammenstellung oder gar Identificirung Weßel's mit Luther nicht einverstanden. Weßel lehrt in seinem Buche von der Fürsichtigkeit Gottes, daß wir in guten Dingen Mitwirker Gottes seien, und beruft sich für diesen Satz auf den Apostel Paulus, auf welchen Luther gerade zur Bestreitung des Synergismus sich stützen will. Weßel bezieht das biblische Zeugniß für die menschliche Willensfreiheit in Sir. 15, 14 auf den Menschen im Allgemeinen, während es Luther auf den Zustand Adam's vor dem Falle beschränken will. Weßel anerkennt die Echtheit des Briefes Jakobi, Luther verwirft ihn als unecht. Weßel ruft nicht bloß die heilige Jungfrau, sondern selbst den reuigen Schächer am Kreuze um seine Fürbitte an; was die Anhänger Luther's von der christlichen Andacht zu Maria und den Heiligen halten, ist bekannt. Man hat an einigen Orten das Bild der heiligen Jungfrau verbrannt, oder an den Pranger gestellt u. s. w. Weßel sagt, Gott sei Mensch geworden, auf daß diejenigen, die im Tempel opfern, fortan sein Opfer Gott darbrächten; Luther hingegen sagt, im Neuen Testamente gebe es nur zwei Opfer, das Opfer des Lobes und der Reue. Weßel hält daran fest, daß die Eucharistie nicht bloß als Gedächtnißzeichen, sondern auch als Opfer eingesetzt worden sei, was Luther entschiedenst verwirft. Weßel will, daß die Gläubigen das Sacrament aus der Hand des Priesters empfangen sollen; Luther gestattete seinen Sachsen zeitweilig, daß sie es sich selber nahmen, und das vermeintliche Blut wie das Bier aus der Kanne schöpften. Weßel nennt den Apostel Petrus den heiligsten und gewaltreichsten der Päpste, Luther aber will von den Päpsten gar nichts wissen, und hält ihre Gewalt für Trug und Anmaßung. Weßel hält die von der Kirche gebotenen Fasten in Ehren, Luther hält die kirchlichen Fast= und Festtage für eine Neuerung, von der die urchristliche Kirche nichts gewußt habe. Weßel findet in der Schrift den Unterschied zwischen Pflicht und Rath ausgesprochen, erkennt in den Worten: Tibi dabo claves regni coeli, die Bestellung Petri zum Hirten der Gesammtkirche, unterscheidet das kirchliche Priesterthum von jenem der Laien, ist überzeugt, daß auch den Aposteln und Jüngern des Herrn in der Kraft des heiligen Geistes die bischöfliche und priesterliche Weihe zu Theil geworden sei, glaubt an die Sacramente der Kirche und will, daß die von den Aposteln festgesetzten Riten der Sacramente beobachtet werden, hält ein heiliges Leben auf Erden für möglich, will die reservatio casuum und

Auflegung von Bußwerken, obschon sie ihm nicht im göttlichen Rechte begründet scheint, im Namen und zum Heile der kirchlichen Ordnung aufrecht erhalten wissen, hält die Gemeinschaft der Heiligen für einen wesentlichen Artikel des Glaubens, hält Fasten und Vigilien für gute und verdienstliche Werke, glaubt, daß man die Gnaden des empfangenen Sacramentes Anderen zuwenden und das Meßopfer für Verstorbene darbringen könne, redet mit Ehrfurcht von den aureolis der Martyrer, Kirchenlehrer und heiligen Jungfrauen, glaubt an die Fürbitten der Engel und der Heiligen, so wie er auch die Suffragien für die Verstorbenen billiget und empfiehlt, hält an der Einsetzung der Beicht fest, und anerkennt neben der Schrift auch noch eine mündliche Tradition — lauter Puncte, in welchen Luther ganz entgegengesetzter Ansicht ist.

§. 642.

Indem Luther der sichtbaren Kirche seine Lehre vom alleinseligmachenden Glauben substituirte, setzte er die Reihe derjenigen fort, welche bereits in den vorausgegangenen Jahrhunderten mit der hierarchischen Kirche und ihren gottesdienstlichen Institutionen entweder völlig gebrochen, oder doch in ein gespanntestes Verhältniß zu dem bestehenden Kirchenthum getreten waren. Daher legte sich auch eine Vergleichung Luther's mit jenen seiner Vorgänger unabweislich nahe; wie bereits Eck in der leipziger Disputation warnend an Hus erinnert hatte, so begründete die Sorbonne ihr erstes Verwerfungsurtheil über Luther aus der Ähnlichkeit seiner Lehren mit jenen der mittelalterlichen Häretiker [1]), und auch Wimpina führt im ersten Theile seines oben genannten Werkes [2]) Luther's Häresie als eine Fortsetzung, Wiederholung und Weiterführung der ihm vorausgegangenen Irrlehren vor. Luther fühlte sich vor seinem förmlichen Bruche mit der Kirche durch die Mahnung an Hus peinlich berührt; nachdem er sich aber einmal unwiderruflich entschieden hatte, erklärte er kühn und offen, daß, wenn man Hus durchaus zum Häretiker stempeln wolle, er es zehnfach sein wolle. Faber gibt

---

[1]) Vgl. Oben §. 594.
[2]) Vgl. Oben S. 55, Anm. 3.



vollkommen zu, daß Luther seine Vorgänger weit überbiete [1]). Hus gebe, wenn er die Kirche in eine streitende, schlafende, triumphirende eintheile, die Existenz des Fegefeuers zu, welches von Luther geläugnet werde; er finde den von Luther verlachten Ritus, die consecrirte Hostie während der Messe in drei Theile zu brechen, sehr sinnvoll; er spricht den von Luther verabscheuten Privatmessen das Wort; er unterscheidet zwischen der fides informis und fides formata, er glaubt an den unauslöschlichen Charakter der Priesterweihe, hält den Meßcanon in Ehren, faßt die Messe als Opferfeier auf, ist überzeugt, daß Petrus Bischof von Rom gewesen, nennt die römische Kirche eine Kirche Christi, eine heilige Kirche, Mutterkirche, Braut Christi, allgemeine Kirche, bezieht die Worte Matth. 16, 18 auf die Person Petri, gibt die Bezeugung des kirchlichen Primates durch die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums zu, glaubt an die constantinische Schenkung, anerkennt die hierarchische Gewalt der Kirche, stellt sie über die weltliche, anerkennt und erhebt die Würde des Priesterthums, glaubt an die geistliche Löse- und Bindegewalt, die sieben Sacramente der Kirche, die drei integrirenden Theile des katholischen Bußsacramentes, anerkennt die evangelischen Räthe, deren er zwölf aufzählt.

Neben Faber faßte später auch Cochläus eine Abhandlung ähnlichen Inhaltes ab, in welcher aus mehreren Predigten Hus' 70 Artikel ausgehoben und mit den entsprechenden Äußerungen aus einem der Sermonen Luther's zusammengestellt wurden, um zu zeigen, wie weit Hus durch Luther überboten worden sei. Cochläus gab dieser seiner Abhandlung den Titel: De immensa Dei misericordia erga Germanos [2]), um mit Beziehung auf Gal. 5, 15 anzudeuten, daß es nur ein Werk vorkehrenden göttlichen Erbarmens sei, wenn Deutschland, schon seit Jahren durch so heftige und wilde religiöse Kämpfe zerrissen, noch nicht sich selber aufgerieben habe.

§. 643.

Auch die Picarditen pflegte man als Vorläufer Luther's zu bezeichnen. Von diesen sucht abermals Faber zu zeigen [3]), daß sie der

---

[1]) Vgl. Faber's im vor. §. angeführte Schrift.

[2]) Erschienen im J. 1538.

[3]) In seiner mehrerwähnten Schrift, siehe Oben S. 198, Anm. 2.

katholischen Wahrheit weit näher stehen, als Luther. Er bezeichnet sie als eine von den Waldensern abstammende, durch Böhmen, Ungarn und Polen verbreitete Secte, deren Lehren aus dem von König Wladislaw ihnen abverlangten Bekenntniß zu entnehmen seien. Diesem Bekenntniß zufolge anerkennen die Picarden das Symbolum apostolicum, nicaenum und athanasianum, glauben an die allgemeine (sichtbare) Kirche und an die sieben Sacramente derselben, anerkennen die Kindertaufe, den Unterschied zwischen Priestern und Laien, die göttliche Einsetzung der Beicht, halten die consecrirten Abendmalselemente für das Fleisch und Blut Jesu Christi, bekennen die Lehre vom freien Willen des Menschen, die Gemeinschaft der Heiligen, die lebenslängliche Virginität Mariä, anerkennen die Apokalypse als ein kanonisches Buch, geben den Primat Petri zu, und zeigen als friedlich gesinnte Menschen eine entschiedene und grundsätzliche Abneigung gegen alles gewaltsame und aufständische Wesen und Treiben. Demzufolge wollen sie auch von Luther troß seiner Annäherungsversuche nichts wissen, und erklären ihn für einen Keßer, der wider den christlichen Glauben lehre.

Dieser Bericht Faber's stammt aus einer Zeit, während welcher die böhmischen Picarditen mit Luther zerfallen waren, weil sie sich in ihren Vorstellungen über die sittlichen Zustände des von Luther geschaffenen Kirchenwesens völlig enttäuscht sahen. Sie traten indeß seit a. 1532 neuerdings mit ihm in Verbindung, und hielten auch so entschieden zu deutschen Lutheranern, daß der König Ferdinand a. 1546 ihre Bethäuser schließen und ihren Bischof Johannes Augusta in Haft setzen ließ. Unter Kaiser Maximilian II gestalteten sich ihre Verhältnisse günstiger; obwol sie an ihren religiösen Eigenthümlichkeiten festhalten wollten, ließen sie sich doch dazu herbei, unter dem gemeinsamen Banner des Utraquismus mit den böhmischen Lutheranern und Calvinern Eine Partei zu bilden, die ihre günstigsten Erfolge unter Kaiser Rudolph II errang, aber durch ihre Empörung gegen Ferdinand II ihre Vernichtung selber herbeiführte. In Folge der von Ferdinand betriebenen Gegenreformation verließen, wie die Lutheraner und Calviner, so auch die Picarditen oder böhmischen Brüder zu Tausenden ihr Heimathland; diejenigen, die in der Hoffnung auf eine abermalige Wendung der Dinge noch zurückgeblieben waren und heimlich an ihren Lehren festhielten, suchten endlich beim Grafen Zinsendorf auf dessen Gute Berthels-

dorf in der Lausitz ein Asyl, wo sie sich unter dem Namen der Herrnhuter oder der evangelischen Brüdergemeinde bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

Faber hatte keine näheren Kenntnisse über die inneren Verhältnisse der Picarditen. Ein böhmischer Jesuit, Wenzel Sturm († 1601), der erste, der in böhmischer Sprache gegen die Picarditen schrieb, hat über sie und ihre Zustände im 16ten Jahrhundert ausführlichere Mittheilungen gegeben, aus welchen Possevin[1]) das Wesentlichste ausgezogen hat. Auch er leitet ihren Ursprung von den Waldensern her; in Böhmen heißen die waldensischen Picarditen die bunzlauer Brüder. Sie sind im Ganzen höchst unwissend, und in Beziehung auf ihre religiösen Meinungen unter sich uneinig. Die noch am besten Unterrichteten aus ihnen haben ihren Sitz in Lubancz, einem Flecken in Mähren, sind übrigens gleichfalls ohne alle gelehrte Bildung. Sie selber gestehen ihre häretische Abkunft ein; durch Rokyczana, der leider später aus Ehrgeiz sich und der Wahrheit untreu geworden sei, seien sie aus schweren Irrthümern gerissen worden, und hätten sich auf seinen Rath mit den Schriften des Petrus Kelsicensis befreundet. In diesen Schriften werde gelehrt, daß Christen keine obrigkeitlichen Functionen üben, auch nicht bei weltlichen Obrigkeiten Recht suchen dürfen, daß Diebe und Räuber nicht mit Kerker und Hinrichtung zu bestrafen seien, daß den Herren keine Abgaben und Frohndienste zu leisten seien, und der Stand der Ritter, Edelleute und Vornehmen aufzuheben sei. Die Taufe werde in Rücksicht auf den nachfolgenden Glauben und mit Rücksicht auf das nachfolgende Bedürfniß der Sündenvergebung gespendet, setze also im Augenblicke des Empfanges keine Wirkung, und rette die im unmündigen Alter Sterbenden nicht vor der ewigen Verdammniß. Die häretische Taufe müsse wiederholt werden; sie kamen so weit zu sagen, der Christ erlange nicht durch die Taufe oder durch ein anderes Sacrament, sondern einzig durch den Glauben die Gerechtigkeit. Sie haben zu verschiedenen Malen Schriften über ihr Bekenntniß aufgesetzt. In einem Bekenntniß von a. 1574 weisen sie das Werk der Schöpfung ausschließlich Gott dem Vater zu; über die Zahl der Sacramente sind sie im Schwanken begriffen; obschon sie 7, ja 8 Sacramente anzunehmen geneigt sind, führen

---

[1]) Bibliotheca selecta de ratione studiorum. Lib. VII, capp. 21—25.

sie doch nur drei bestimmt auf Christus als Urheber zurück. Sie sprechen sich nicht bloß gegen die katholische Kirche, sondern auch gegen die verschiedenen protestantischen Bekenntnisse aus, lassen aber Katholiken und Protestanten als Christen gelten, und betrachten sich selber als einen Theil der Gesammtkirche, welche alle christlichen Confessionen umfasse [1]).

§. 644.

Aus Sturm's Angaben über die böhmischen Picarditen leuchtet unverkennbar hervor, daß neben anderen protestantischen Elementen auch die Lehren der Wiedertäufer in den böhmischen Landen, und auch bei den Picarditen Eingang und weite Verbreitung gefunden hatten. Dieß wird durch anderweitige Angaben bestätiget; nachdem auf des Kaisers Rudolph Befehl die Wiedertäufer die österreichischen Lande hatten räumen müssen (1601), sollen doch 17 Jahre später (c. a. 1618) in Mähren allein gegen 70000 Anabaptisten gewesen sein [2]). Der Anabaptismus erscheint in der Geschichte der Refor-

---

[1]) Über die Polemik der polnischen Jesuiten gegen die Picarditen vgl. Unten §. 679.

[2]) Gegen die mährischen Anabaptisten sind Faber's Quinque Sermones adversus Anabaptistas aus dem J. 1528 gerichtet. Faber war im Gefolge des Königs Ferdinand nach Mähren gekommen, und hatte daselbst die erwähnten Reden, die er nach ihrer Veröffentlichung dem Bischofe Stanislaus von Olmütz widmete, gehalten. Er erwähnt neben dem Hauptdogma der Secte: Verwerfung der Kindertaufe, noch andere Irrthümer und fanatische Lehren, die unter ihnen verbreitet waren. Einige läugneten die Gottheit Christi, andere erwarteten das Weltgericht als nahe bevorstehend, und glaubten an die Wiederbeseligung des Teufels. Auch communistische Grundsätze, selbst die Gemeinschaft der Weiber, fanden unter ihnen Anhänger; diese Grundsätze und die damit in Verbindung stehende Verwerfung des Alten Testamentes u. s. w. deuten einerseits auf Reste und Abkömmlinge gewisser mittelalterlicher Sectirer hin, und beweisen andererseits, daß der Sectenname Wiedertäufer ein Gemenge verschiedenartiger sectiririscher Elemente umschloß, die sich unter einem gemeinsamen Namen verbargen, und durch denselben gegen Entdeckung zu schützen versuchten. — Gegen die mährischen Anabaptisten that sich später der Pfarrer zu Feldsperg Dr. Christoph Andreas Fischer durch mehrere Schriften hervor: Von der Widertauffer verfluchten Ursprung, gottlosen Lehren, und derselben gründtliche Wider-

mation zuerst in Verbindung mit einer Richtung, welche den von Luther betonten Begriff der inerlichen Kirche und des inerlichen Christenthums zunächst in der Zurückweisung jeder objektiven und sachlichen Bedeutung des kirchlichen Sacramentes, so wie durch schonungslose Zertrümmerung und Vernichtung aller dem gläubigen Gefühle des Katholiken ehrwürdigen Gegenstände des gottesdienstlichen und liturgischen Gebrauches zur Geltung bringen wollte, weiter aber auf Grund der Idee vom allgemeinen Priesterthum sich zu einer Art von inspirirten Prophetismus verirrte, und in Kraft der unmittelbaren Eingebung des christlichen Sinnes das Schriftwort verstehen wollte, womit sich ferner noch der Wahn verband, daß mit dem Durchbruche dieser höheren Erleuchtung auch das Reich des Geistes unter den bisher todten und unerweckten Bekennern angebrochen, und die Kirche der Heiligen wiedererstanden sei. Wir sehen die Reihe dieser Verirrungen in rascher Folge nacheinander an Carlstadt und Ökolampadius, an den zwickauer Propheten, Thomas Münzer und den münster'schen Wiedertäufern hervortreten, bei letzteren bereits mit chiliastischen Erwartungen und visionärer Verzücktheit verschwistert und bis zu einem höchsten Grade fanatischer Erregtheit gesteigert. Der Gradmesser der successiven Steigerung dieser, aus dem Widersatze gegen das sichtbare Kirchenthum herausgewachsenen Richtung ist das Verhalten zu den Sacramenten der Taufe und Eucharistie. Luther hält noch die Kindertaufe und die reale Präsenz Christi im Abendmale fest; Carlstadt verwirft letztere, Ökolampadius zeigt sich geneigt, neben der realen Präsenz auch die Kindertaufe preiszugeben; Thomas Münzer wollte die

---

legung. Nach welcher gefragt wird, ob die Wiedertauffer im Landt zu leyden seind oder nicht? Bruck an der Teya, 1603. — Vier und funfftzig erhebliche Ursachen, warumb die Widertauffer nicht sein im Land zu leyden (2 Mos. 22, 18). Ingolstadt, 1607. — Der Hutterischen Widertauffer Taubenkobel, in welchem all ihr Wüst, Mist, Kott und Unflat d. i. ihr falsche, stinckende, unflätige und abscheuliche Lehrn, was sie nemblich von Gott, von Christo, von den H. Sacramenten und anderen Articeln des christlichen Glaubens halten, werden erzählet, alle kürtzlich und treulich auß ihren eygnen Büchern, sowol getruckten, als geschribnen, mit Anzeygung deß Orths, wo ein jedliche zu finden, verfasset. Auch deß großen Taubers deß Jakob Hutters Leben, von welchem sich die Widertauffer Hutterisch nennen, angehenckt. Ingolstadt, 1607.

Sacramente überhaupt nur als Symbole gelten lassen, die münster'schen Wiedertäufer verkehrten den ganzen kirchlichen Cult in eine wilde Orgie, die sich bei ihnen an die Stelle des äußeren Kirchenthums setzte.

Es war zunächst an Luther und seinen Anhängern, den Wahn der Wiedertäufer zu wiederlegen und die von ihnen beibehaltene Kindertaufe gegen die fanatischen Neuerer zu rechtfertigen. Luther hatte in seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft erklärt, daß die Taufe ihre Kraft und Wirkung aus dem Glauben des Täuflings an die Seligkeitsverheißung habe, welche an den Empfang der Taufe geknüpft sei; und daß sie ohne diesen Glauben eher schädlich als nützlich sei. Den Kindern, welche zu glauben noch nicht selber fähig sind, komme der Glaube ihrer Pathen zu Statten. Diese letztere Auskunft genügte bald ihm selber nicht mehr; um seine Lehre von der im Menschen auch nach der Taufe noch zurückbleibenden Sünde und deren Aufhebung oder Deckung durch den Glauben aufrecht zu halten, sah er sich genöthiget, den unmündigen Seelen der getauften Kinder eine fides actualis zu vindiciren, und äußerte in einer gegen Cochläus gerichteten Schrift: Wenn es wahr sein sollte, daß die unmündigen Täuflinge keinen Glaubensact setzen, so sei es besser, sie nicht zu taufen, auf daß die Heiligkeit des Sacramentes nicht verletzt werde. Diese Äußerung Luther's — fügt Cochläus bei[1]) — hat die Secte der Anabaptisten erweckt; ehe Luther die erwähnte Äußerung gethan, war es niemanden eingefallen, die Kraft und Giltigkeit der Kindertaufe in Zweifel zu ziehen. Hätte Luther in dieser Frage seinen Augustinus zu Rathe gezogen, so hätte er unter Einem über beide, bei ihm zusammenhängende Irrthümer, nämlich rücksichtlich der nach der Taufe fortdauernden Sünde, und rücksichtlich des Glaubens der unmündigen Täuflinge die nöthige Belehrung gefunden und erfahren, daß dieselben mit Recht eben so wol poenitentes als auch credentes genannt werden können, nicht etwa, weil sie bereits actuell glauben und der Sünde entsagen; vielmehr wird dieses credere und poenitere als ein zukünftiges Geschehen im Taufacte ausgedrückt, jedoch auf eine heilskräftige Weise, die im Täufling eine Heilswirkung zurückläßt: Totum hoc in spe fit vi sacramenti et divinae gratiae,

---

[1]) Philippica II, n. 19 ff.

quam Dominus donavit ecclesiae. Demgemäß steht bei den des actuellen Glaubens noch nicht fähigen Täuflingen die Kirche mit ihrem Glauben ein; und dieß ist vollkommen statthaft, weil, wenn die Kinder durch eine ihnen persönlich fremde Schuld, nämlich durch Adam's Schuld, beschwert werden können, sie auch durch eine fides aliena müssen unterstützt werden können.

Cochläus bedauert zu wiederholten Malen die armen Anabaptisten, nicht die münster'schen, von welchen er damals, als er seine Philippiken gegen Melanchthon schrieb, noch keine nähere Kunde hatte, sondern diejenigen, welche von Luther's Ansehen und Einfluß abhängig waren, und eben nur durch ihr gläubiges Vertrauen auf die Wahrheit der Worte Luther's auf ihren Irrthum gerathen seien. Wie sollte ein unbedingter Anhänger der luther'schen Lehre von der Erbsünde über die Kindertaufe anders denken, als die Anabaptisten dachten? Auch Melanchthon wiederholt in seiner Apologie der augsburger Confession Luther's Lehre, daß der in der Erbsünde Geborne nicht nur von Natur aus zu gar nichts Gutem fähig sei, sondern daß er das Nichtwissen um Gott, Unglauben, Mißtrauen, Verachtung und Haß gegen Gott mit auf die Welt bringe. Wie soll denn ein solches Geschöpf des von Luther ihm angesonnenen Glaubensactes fähig sein?

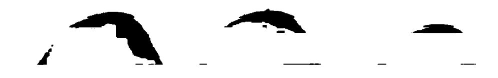
Cochläus geht an einem anderen Orte [1]) auch auf die übrigen Irrthümer der Anabaptisten oder Sacramentirer, wie Luther sie schalt, ein, und hebt folgende Lehrpuncte derselben hervor: Sie halten es unter Beziehung auf Luk. 22, 25 für unerlaubt, daß ein Christ Waffen trage, eine Obrigkeit anerkenne oder selber ein obrigkeitliches Amt ausübe; sie verdammen den Schwur, selbst wenn er von der Obrigkeit gefordert werden sollte; die nicht zu den Anabaptisten gehören wollen, werden einst beim letzten Gerichte als die Böcke zur Linken des Weltgerichtes gestellt werden; der Stuhl Mosis ist einzig bei den Anabaptisten aufgeschlagen, sie sind die einzigen Prädestinirten; auch seien einzig sie berufen, das Evangelium zu predigen, und wer sich der Ausbreitung ihrer Lehre widersetze, gehöre zu den Verdammten. Cochläus bemerkt zu diesen Lehren, daß erstens die Ablehnung der Auctorität der weltlichen Obrigkeit gegen den Geist der Lehre Christi streite, der sogar ein Wunder wirkte,

[1]) Acta et scripta Lutheri, ad a. 1529.

um den schuldigen Zinsgroschen herbeizuschaffen; daß die Christen der Obrigkeit, der sie durch Geburt und Vaterland unterthan sind, in allen Dingen, die den Geboten Gottes nicht widerstreiten, Gehorsam schuldig seien. Die Verwerfung des Eides und der Annahme obrigkeitlicher Ämter sei eine bereits an den Priscillianisten verurtheilte Irrlehre. Die Behauptung, daß einzig nur die Anabaptisten als die guten Schafe zur Rechten des Weltrichters gestellt werden sollen, sei um so wunderlicher, da es, als die Prophetie vom letzten Gerichte und dessen Vorgängen gesprochen wurde, gar keine Anabaptisten gab; und eben so wenig, als sie von den Evangelisten niedergeschrieben wurde; das Evangelium mache nicht die Wiedertaufe, sondern die guten Werke zur Bedingung der Einreihung unter die Schafe zur Rechten des Weltrichters. Wenn endlich die Anabaptisten für sich eine ausschließliche Mission zur Verbreitung der christlichen Wahrheit in Anspruch nehmen, so ist ihnen zu erinnern, daß sie nicht einmal im Stande sind, überhaupt irgend eine Berechtigung ihres Apostolates neben jenem der katholischen Kirche nachzuweisen; sie bestünden erst seit einigen Jahren, ihrem Führer Thomas Münzer sei nicht, wie es doch die Schrift fordert, von einem Bischof eine Sendung oder Händeauflegung zu Theil geworden; sie alle wären überzeugt, daß er sich selbst in den Dienst des Wortes eingedrängt und zu falschen Offenbarungen Zuflucht genommen habe, um hiedurch den Mangel einer legitimen Berufung zu decken.

§. 645.

Nach ihrer Niederlage bei Frankenhausen (1525) zerstoben die Führer der wiedertäuferisch Gesinnten nach den verschiedensten Richtungen, und verbreiteten ihre Grundsätze und Lehren selbst über Deutschlands Gränzen hinaus bis nach Liefland, Schweden, in die Niederlande und in die Schweiz. In letzterem Lande hatte sich ein ehemaliger Schüler Eck's, Balthasar Hubmaier, von seinem Geburtsorte Friedberg an der schwäbischen Gränze Baierns Paciomontanus genannt, damals Prediger in der Nähe von Basel und der neuen Lehre zugethan, von Münzer für die Sache der Wiedertäufer gewinnen lassen, worüber er mit Zwingli zerfiel; aus der Schweiz vertrieben kam er nach Mähren, und wurde Vorsteher der wieder-



täuferischen Gemeinde zu Nicolsburg. Da er aber Aufruhr gegen die Obrigkeit predigte, wurde er auf König Ferdinand's Befehl gefänglich eingezogen und nach Wien gebracht. Johann Faber, damals bereits Bischof in Wien [1]), suchte ihn, leider vergeblich, von seinen Irrthümern abzubringen; Hubmaier appellirte an ein allgemeines Concil, und wurde bald darauf als ein Ketzer und Empörer zum Feuertode verurtheilt (1528). Faber hat seine Verhandlungen mit Hubmaier schriftlich aufgezeichnet [2]). Die Aufzeichnung zerfällt in 30 Kapitel, in welchen nebst dem Hauptgegenstande, der Tauffrage, über die meisten anderen Controverspuncte der damaligen Zeit, unter Anderem von der Auslegung der Schrift, von Abendmal, Meßopfer, kirchlichem Primat, Beicht, Buße, Heiligenverehrung, von der seligsten Jungfrau Maria, vom jüngsten Gericht, vom Begriffe der Kirche u. s. w. gehandelt wird. Bezüglich der Lehren Luther's über das liberum arbitrium, Überflüssigkeit der guten Werke gesteht Hubmaier, daß sie ihm nie zugesagt haben; er ehrt die heilige Jungfrau hoch, und glaubt, daß sie sammt anderen Heiligen im Himmel sei. Auch beklagt er die mancherlei Excesse und Übelstände, die im kirchlichen und politisch-socialen Leben aus den durch die neue Lehre veranlaßten Bewegungen hervorgiengen; er spricht sich mißbilligend über seinen Genossen Huttus aus, der das mährische Landvolk durch die Ankündigung des nächst bevorstehenden jüngsten Gerichtes fanatisirte. In der Hauptsache aber schien er während des ganzen Gespräches bei seiner einmal angenommenen Richtung bleiben zu wollen; bis zu dem Geständnisse, daß die katholische Kirche mit ihren Lehren und Institutionen die unverfälscht wahre Kirche sei, ist er nicht zu bringen, so nachgiebig er sich auch in einzelnen Puncten zeigt. Die Erörterung über das Hauptobject der Unterredung, über die Kindertaufe, geht von dem Fragepuncte aus, ob eine solche Taufe nothwendig sei. Hubmaier will eine solche Nothwendigkeit nicht einsehen. Faber verweist auf Christi Wort Joh. 3, 5. Hubmaier entgegnet, daß in der genannten Stelle

---

[1]) Über Faber's Wirksamkeit bei den mährischen Anabaptisten vgl. Oben S. 204, Anm. 2.

[2]) Doctoris Joannis Fabri adversus Doctorem Balthasarum Paciomontanum Anabaptistarum nostri saeculi primum authorem orthodoxae fidei catholicae defensio. Leipzig, 1528.



nicht von einer Wiedergeburt, sondern zufolge des griechischen Textes von einer Geburt aus dem Wasser und heiligen Geiste die Rede sei, und daß der Ausdruck Wasser an der genannten Stelle in demselben Sinne zu verstehen sei, wie in Joh. 7, 38 und 1 Joh. 5, 8, nämlich als Wort Gottes. Faber bemerkt dawider, daß der Context der Stelle Joh. 3, 5 keinen anderen Sinn des Wortes γεννηθῇ zulasse, als jenen der Wiedergeburt, da diese als geistige Geburt der leiblichen gegenübergestellt werde; zudem irrt Hubmaier, und vergißt auf Tit. 3, 5 und 1 Petr. 1, 3, wenn er behauptet, daß in der Schrift nirgends von einer Wiedergeburt aus dem Wasser und heiligen Geiste die Rede sei. Die Geburt aus Gott, von welcher in Joh. 1, 13 die Rede ist, kann gleichfalls nur als Wiedergeburt genommen werden, die aber, wie aus den bereits citirten Stellen erhellt, im Sinne der Schrift durch den Empfang der Taufe bedingt ist. Hubmaier will die Kinder vom Empfange der Taufe ausgenommen wissen, gesteht aber selber, daß die ungetauft verstorbenen Kinder auf die himmlische Seligkeit keinen Anspruch haben. Und doch hat vornehmlich ihnen Christus das Himmelreich zugedacht (Matth. 18, 3; 19, 14); wie sollten sie also von der Wohlthat der Taufe ausgeschlossen sein! Hubmaier wendet ein, daß Christus die Kinder nur zur Vergleichung anführe, nämlich um kenntlich zu machen, wie die Erwachsenen beschaffen sein müssen, die Gottes Reich erben sollen; allein auch für diesen Fall ist die Bestimmung der Kinder zur Seligkeit unverkennbar ausgesprochen, und ihnen somit die auch von Hubmaier als Seligkeitsbedingung anerkannte Taufe zu spenden. Nach Kol. 2, 11. 12 ist die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten; da nun im Alten Bunde die Neugebornen beschnitten wurden, wie sollten die Christenkinder von der Taufe ausgeschlossen sein? Hubmaier wendet ein, daß bloß die Knaben beschnitten wurden; ferner daß nach Mark. 16, 16 nebst der Taufe auch der Glaube nothwendig sei, so zwar, daß, wer nicht glaubt, der Verdammung anheimfalle. Hubmaier's Berufung auf Mark. 16, 16 ist verunglückt, weil sie, in seinem Sinne ausgelegt, beweisen würde, daß die ungetauft verstorbenen Kinder der ewigen Verdammniß anheim fallen, was er doch nicht zugeben will. Die unbeschnitten verstorbenen Kinder der Israeliten sind von Gott um des Glaubens ihrer Eltern willen gerechtfertiget worden, wie überhaupt alle Gerechten Israels in Kraft ihres Glaubens an den

kommenden Erlöser vor Gott Gnade fanden. Übrigens wird Hubmaier schwerlich im Stande sein zu beweisen, daß die unmündigen Täuflinge, die übrigens nicht um ihres Glaubens, sondern um des Glaubens der Kirche willen Gnade und Gerechtigkeit erlangen, der Reception eines Glaubenshabitus gar nicht fähig seien; vgl. Luk. 1, 41. Und sollte die 1400jährige, allgemein recipirte kirchliche Praxis der Kindertaufe gar keiner Beachtung werth sein? Selbst an der Seligkeit der ungetauft verstorbenen Kinder will Faber nicht zweifeln; hat doch Gott mit dem weinenden Sohne der Hagar Erbarmen gehabt, und ihn vor dem Verdurstungstode errettet (1 Mos. 21, 17); um wie viel mehr wird er um der Thränen Christi willen mit den ungetauft verstorbenen Kindern Erbarmen haben! Die Kirche ehrt alle von Herodes getödteten bethlehemitischen Kinder als Heilige; sie waren nicht getauft, und mehrere aus ihnen werden wol, sofern sie noch nicht bereits den achten Tag ihres Lebens erreicht hatten, auch nicht einmal beschnitten gewesen sein — und doch sind sie nunmehr Heilige!

§. 646.

Die Polemik gegen die Wiedertäufer beschäftigte nicht bloß die Theologen der alten Kirche, sondern auch die Reformatoren und ihre Anhänger. Wie Zwingli gegen Hubmaier schrieb, so faßten auch Melanchthon, Justus Menius, Urbanus Rhegius, einstmaliger Zögling Eck's (vgl. Oben S. 86), polemische Schriften gegen die Wiedertäufer ab. In Erwiederung hierauf wurde in dem von den münster'schen Anabaptisten ausgehenden Buche „von der Wiederaufrichtung des Reiches Christi“ Luther dem Papste als falscher Prophet zur Seite gestellt, der mit seinem Anhange noch böser sei als der Papst. Luther erließ ein vehementes Schreiben gegen sie und ihr böses wildes Treiben, und hob, indem er auf die besonderen Puncte ihres Bekenntnisses eingieng, unter Anderem auch hervor, daß sie, obwol sie Christum für den Sohn David's hielten, doch nicht zugeben wollen, daß Maria die Jungfrau in wahrhaftem Sinne seine Mutter gewesen sei; daß sie die Taufe aller vorangegangenen christlichen Jahrhunderte verwerfen und für eine bloß menschliche Institution halten.

münsterer Wiedertäufer[1]) seine Polemik gegen die Anabaptisten und gegen Luther zugleich, indem er zu zeigen bemüht war, daß alle einzelnen Sätze der ersteren entweder bereits von Luther selber vorgebracht worden, oder nur weitere Consequenzen seiner eigenen Behauptungen seien.

Neben Faber und Cochläus sind als Polemiker gegen den Anabaptismus katholischer Seits noch zu nennen: der Dominicaner Pelargus (Ambros Nork) in mehreren Abhandlungen, deren eine gegen Ökolampadius gerichtet ist[2]), der löwener Theolog Alard von Amsterdam († 1541), der Minoritenprovincial in Cöln Johann von Deventer in seiner Catapulta, Georg Cassander[3]), Johannes Slot[4]). An diese reihen sich mit speziell gegen die mennonitischen Wiedertäufer gerichteten Schriften Martin Duncan[5]), der Dominicaner Joh. Bunderius [van den Bunderen][6]), der belgische Bischof Cunerus Petri u. s. w. an. Der Streitschriften A. Fischer's gegen die mährischen Anabaptisten ist bereits Oben (§. 644) gedacht worden.

---

[1]) Cochläus ließ seine bezügliche Schrift deutsch und polnisch erscheinen. Vgl. Cochl. Act. et script. Luth., ad a. 1534.

[2]) Adversus Anabaptistarum errores aliquot liber, quo simul traducuntur istius modi errorum auctores et patroni. Freiburg im Breisgau, 1530. — Refutatio consilii oecolampadiani de differendo parvulorum baptismate in trimulam aut quadrimulam usque aetatem. Freiburg, 1530. — An fas sit in Anabaptistas, adeoque in haereticos poena capitis animadvertere? Freiburg, 1531.

[3]) De baptismo infantium testimonia veterum ecclesiasticorum scriptorum. De origine anabaptisticae sectae et de auctoritate consensus ecclesiae et catholicae traditionis praefationes duae. Adjecta est brevis expositio de auctoritate consuetudinis universalis baptizandorum infantium. Opp. (Paris, 1616), fol. 668 — 779. — Acta colloquii habiti cum Jo. Kreuser Anabaptista. Dabei: Acta colloquii Vicecomitis Coloniae cum Matthia Anabaptista. Ibid. fol. 1227 — 1240.

[4]) De baptismo parvulorum tractatus. Köln, 1559.

[5]) Confutatio anabaptisticae haereseos sive vere christiani baptismi ac paedobaptismi assertio adversus Mennonis Simonis Frisii virulentas de baptismo blasphemias. Antwerpen, 1549.

[6]) De vero Christi baptismo contra Mennonem Anabaptistarum principem succincta quoque errorum ejus elisio. Löwen, 1553. — Über die sonstigen Schriften des Bunderius siehe Unten §. 666.

§. 647.

Neben der Tauffrage treten die unter den Bekennern des neuen Evangeliums aufwachenden Streitigkeiten über die Abendmalslehre bedeutsam hervor. Auch hier sah sich Luther in einen Kampf gegen die richtigen Consequenzen seiner eigenen Anschauungen gedrängt; zunächst durch Carlstadt, welcher nicht begreifen konnte, wie Luther's Festhalten an der leiblichen Gegenwart Christi im Sacramente mit der Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben zusammenbestehen könne; wozu ein realer Genuß Christi im Sacramente, wenn wir im Glauben die Rechtfertigung erlangen? Luther berief sich auf den Buchstaben der Einsetzungsworte; Christus nenne das Brot seinen Leib: *τοῦτο ἐστι τὸ σωμά μου.* Carlstadt wies diese Berufung auf das Schriftwort dadurch ab, daß er behauptete, Christus hätte, als er die angeführten Worte sprach, auf sich selber gezeigt, und unter dem *τοῦτο* seine Person oder Gestalt gemeint. Der Streit über das Abendmal verwandelte die zwischen Luther und Carlstadt bereits bestehenden Mißhelligkeiten in ein völliges Zerwürfniß; Carlstadt, der bereits durch seine fanatische Kirchenstürmerei, durch rücksichtsloses Vorgehen bei Beseitigung der alten Messe Luther's Unzufriedenheit in hohem Grade erregt hatte, und durch seinen Zusammenhang mit den „Schwarmgeistern" nicht bloß Luther'n, sondern auch dem sächsischen Churfürsten mißfällig geworden war, wurde des Landes verwiesen, und kam auf seinen Irrfahrten zuerst nach Straßburg zu Bucer und Capito, und von da weiter in die Schweiz, wo Zwingli und Ökolampadius für die neue Lehre thätig waren. Sowol die straßburger, als die schweizer Reformatoren traten dem Widerspruche Carlstadt's gegen die luther'sche Abendmalslehre bei, letztere noch entschiedener als die straßburger, die in dem durch Carlstadt's basler Schriften hervorgerufenen Streite zwischen Luther und den Schweizern eine vermittelnde Stellung einzunehmen suchten, und auf die Anfragen der Straßburger über ihre Meinung zu Carlstadt's Ansicht bemerkten, die Empfänger des Abendmals hätten mehr daran zu denken, wozu sie es empfangen, als was sie in demselben genießen. Zwingli und Ökolampad aber läugneten bestimmtest die reale Gegenwart Christi, und entschieden sich nach Carlstadt's Vorgang für eine symbolische Auffassung der Einsetzungs-

worte; nur mit dem Unterschiede, daß Zwingli in dem Worte *ἐστί*, Ökolampad in *σωμά μου* den Anhalt für seine figürliche Erklärung suchte. Carlstadt hatte im J. 1524 seine Ansicht vom Abendmale in Basel vorgetragen; im nächstfolgenden Jahre ließ bereits Ökolampadius, seit a. 1523 an der Martinskirche zu Basel angestellt, seine Schrift über den ächten Sinn der Einsetzungsworte erscheinen, nicht in Basel selber, wo der Rath sie verbot, sondern in Straßburg, worauf Hetzer eine deutsche Übersetzung derselben in Zürich erscheinen ließ. Ökolampad's Schrift erregte großes Aufsehen. Zunächst wurde sie von Luther's Anhängern, und von Luther selber bekämpft; die erste Gegenschrift, das sogenannte schwäbische Syngramma, war von Brenz, Prediger in Hall, abgefaßt, welchem Theobald Billicanus, Prediger in Nördlingen, nachfolgte. Zur deutschen Ausgabe des Syngramma schrieb Luther eine Vorrede, die von Ökolampad nicht unerwidert blieb, so wie er auch noch einer weiter folgenden Schrift Luther's eine besondere Entgegnung widmete. Luther bemerkte gegen die Läugner der realen Präsenz Christi, daß der Buchstabe der Schrift für die leibhafte Gegenwart Christi spreche, daß das Abgehen vom buchstäblichen Sinne der Einsetzungsworte auch auf andere Stellen der Schrift ausgedehnt, und in solcher Weise alle Mysterien des Heiles in bloße Sinnbilder umgedeutet werden könnten; daß bei einem Mysterium des Glaubens alles Vernünfteln wegzubleiben habe, daß das Genießen des Abendmales aufhören würde, ein geistliches Genießen zu sein, wenn das Genossene eitel Brot und Wein wäre, und sich nicht begreifen ließe, weßhalb der Apostel unwürdig Genießende eines Frevels an Leib und Blut Christi schuldig erkläre u. s. w.

Von katholischer Seite ergriffen Clichtoue und Fisher von Rochester wider Ökolampadius das Wort. Clichtoue's Schrift[1]) zerfällt in zwei Bücher, deren erstes der Nachweisung der wirklichen Gegenwart Christi, das andere der Widerlegung der gegnerischen Einwürfe gewidmet ist. Ökolampadius meint, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmale wäre ein Wunder, diese Art von Wunder werde aber in den verschiedenen Arten von Wundern, die Au-

---

[1]) De Sacramento Eucharistiae contra Oecolampadium libri duo. Paris, 1526.

gustinus[1]) in seinem Kataloge der mirabilia sacrae scripturae aufzählt, nicht erwähnt; auch verstoße es gegen eine gute Theologie, ohne Auctorität der Schrift Wunder anzunehmen. Hierauf ist zu erwiedern, daß Augustinus am genannten Orte bloß jene Art von Wundern aufzählt, welche Gott durch Engel und Menschen vollführt, nicht aber solche, die er unmittelbar durch sich selbst wirkt; läßt er doch auch die Erschaffung der Dinge aus nichts, die Menschwerdung Gottes u. s. w. unerwähnt. Die weitere Behauptung, daß die Wunder nur als augenfällige Thatsachen zur Bekräftigung einer übersinnlichen Glaubenswahrheit gewirkt werden, involvirt eine ungerechtfertigte Beschränkung der Zwecke der Wunder. Ökolampad meint, die evangelische Erzählung unterlasse jede Schilderung des Staunens, der Überraschung, von welcher doch die Apostel ergriffen gewesen sein müßten, wenn sie geglaubt hätten, daß ihnen Christus seinen eigenen Leib darreiche. Aber sagt etwa die Schrift, daß sie nicht erstaunt waren? Oder wird jedesmal, so oft Christus etwas Außerordentliches wirkte z. B. als er den Lazarus erweckte, auch beigefügt, daß seine Jünger und Apostel erstaunt waren? Christus hat allerdings öfter, wie Ökolampadius fernerhin bemerkt, über übersinnliche Dinge figürlich gesprochen, aber nicht jederzeit; so z. B. wenn er sagte: Ich und der Vater sind Eins, so war dieß nicht in figürlichem, sondern in buchstäblichem Sinne gemeint. Augustinus[2]) gibt die Regel, daß man über figürlichen Reden so lange sinnen möge, donec perveniatur ad regnum charitatis. Si autem — fügt er bei — hoc jam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio. Die Anwendung auf den vorliegenden Fall ergibt sich von selbst. Daß die Hostie im Meßcanon auch noch nach der Consecration Brot genannt werde, ist wahr; aber sie wird da in einem ganz anderen Sinne so genannt; in jenem nämlich, in welchem Christus sich selber das vom Himmel gekommene Brot des Lebens nennen konnte. „Aber Christus kann doch nur im geistlichen Sinne Speise sein, gerade so wie er nach Pauli Worten (1 Kor. 10) den Vätern in der Wüste es gewesen.“ Allerdings ist es dieselbe geistliche Speise, die im Manna dargeboten wurde und nunmehr in der Eucharistie geboten wird; während aber die Väter in der Wüste diese Speise

---

[1]) De Trinitate III, c. 10.

[2]) Doctr. christ. III, c. 15.

nur in figura empfiengen, wird sie uns in veritate gereicht. Der Einwurf, daß unter Voraussetzung der realen Gegenwart nicht Ein Christus, nämlich jener im Himmel, sondern nebstdem noch viele unzählige andere Christusse auf allen Altären seien, fällt weg, sobald neben der realen Gegenwart Christi auch noch die Transsubstantiation anerkannt und geglaubt wird. Bei Annahme der Transsubstantiation entfällt auch der weitere Gegengrund, daß, sofern nach dem letzten Abendmale ein consecrirtes Brot übrig geblieben wäre, mit Christus zugleich ein Brot gekreuziget worden wäre. Der wunderliche Einwurf, wie von der Seele des Genießenden Christi Leib assimilirt werden könne, beruht auf einer rohen und verkehrten Vorstellung von Art und Zweck des eucharistischen Genusses; nicht die Seele assimilirt den Leib Christi, sondern umgekehrt übt Christi Leib eine übernatürliche Gnadenwirkung auf Seele und Leben des Empfängers aus, um ihn auf geistliche Weise Christo zu assimiliren. Also verhält sich Christus auch im eucharistischen Genusse keineswegs leidend, wie Ökolampadius aus der kirchlichen Lehrformel folgern will, sondern rein thätig, wie es dem Stande seiner nunmehrigen Glorie zukommt.

Fisher's Schrift in fünf Büchern [1]) ist ausführlicher, als jene Clichtoue's, und reiht ihre Widerlegungen satzweise an die aus der Schrift des Gegners ausgehobenen Stellen an, in welchen, wie es scheint, fast die ganze Schrift des Ökolampadius mitgetheilt wird. Fisher verwendete besondere Mühe darauf, verschiedene von Ökolampadius aus den Vätern citirte Aussprüche nach ihrem richtigen Sinne darzulegen, und die im Gebrauche oder in der Interpretation derselben gegebenen Blößen des Gegners aufzudecken. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, folgert Ökolampadius aus der bekannten Stelle bei Tertullian, in welcher von den Wirkungen der Sacramente die Rede ist, und das Abendmal ausdrücklich als Fleisch und Blut des Herrn bezeichnet wird [2]), daß unter Fleisch und Blut nur Brot

[1]) De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia adversus Joannem Oecolampadium. Köln, 1527.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 573. Die daselbst dem Sinne nach angeführte Stelle lautet wörtlich: Caro abluitur, ut anima sanctificetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima a Deo saginetur.



und Wein gemeint sein könne, weil auch die vorausgehend erwähnten Medien der sacramentalen Gnadenwirkung: Wasser, Öl u. s. w. nur als rein natürliche Objecte gemeint seien. In Hinsicht auf solche Verdrehungen und Mißdeutungen der patristischen Auctoritäten hatte sich bereits Erasmus, welchen der Rath von Basel um sein Urtheil über Ökolampad's Schrift angieng, ungünstig über die Schrift desselben ausgesprochen, und seine Berufung auf das Zeugniß des kirchlichen Alterthums für verfehlt erklärt, indem dieses nicht gegen, sondern für die reale Präsenz Christi zeuge. Eben so wenig aber, fügt Fisher bei, hat Ökolampad's Auffassung in der Schrift irgend welchen, auch nur den leisesten Halt; und die Lutheraner sind in dieser Beziehung weit besser daran, da sie ihre Auffassung wenigstens einigermaaßen an biblische Stellen anlehnen können. Aber freilich sei auch ihre Auslegung der Einsetzungsworte gezwungen genug, und werde in ihrer Falschheit von Ökolampad ganz richtig aufgedeckt. Denn es ist wirklich, wie Letzterer bemerkt, ein Widersinn, die Worte: Hoc est corpus meum, so zu verstehen, daß hoc so viel als hic panis bedeuten solle; daß ein und dasselbe Object substanziell zugleich panis und corpus sei, ist geradezu undenkbar.

Mit der Ansicht der Schweizer vom Abendmale berührt sich jene des Schlesiers Caspar Schwenkfelder, dessen Irrthum Faber[1]) als den widersinnigsten aus allen bezeichnet. Während nämlich die

[1]) Assertio veritatis de Eucharistiae Sacramento adversus novum errorem Caspari Schwenckfelderi Slesitae. Leipzig, 1538. Die Schrift zerfällt, mit Beziehung auf 7 Einwendungen Schwenkfelder's gegen die leibhafte Gegenwart Christi im Abendmale, in 7 Abschnitte, in welchen gezeigt wird, daß dieselbe angenommen und geglaubt werden müsse: 1. Pro aperto fideque digno scripturae sensu. 2. Pro vera fidei proprietate. 3. Pro conditione et natura verbi divini. 4. Pro summo ac sacratissimo Christi sacerdotio. 5. Pro honore et majestate Dei. 6. Pro coenae dominicae ordine ac institutione. 7. Pro primitivae ecclesiae consuetudine. — Faber behandelte überdieß die katholische Abendmalslehre zu wiederholten Malen in einer Reihe von Volkspredigten. Dahin gehören: LIX Sermones pro sacrosancto Eucharistiae Sacramento, sub typo Archae Foederis et mannae de coelo, habiti Viennae 1532 (Wien, 1532). — Und schon früher: XV Sermones, habiti Pragae apud Bohemos, de sacrosancto Eucharistiae Sacramento. Freiburg i. B., 1529.



übrigen Gegner der katholischen Lehre vom Abendmale doch wenigstens die Einsetzungsworte in ihrer natürlichen Ordnung stehen ließen, kehrt Schwenkfelder diese Ordnung um, und liest: Corpus meum est hoc; unter dem hoc soll aber etwas Unsichtbares, Geistiges zu verstehen sein, was von Christus als sein Leib bezeichnet worden sei. Damit wären wir ja, entgegnet Faber, bereits bei dem Doketismus der Manichäer angelangt, welche Christo nur einen Scheinleib beilegten!

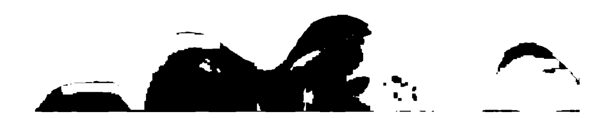
§. 648.

Die Läugner der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente waren selbstverständlich auch die entschiedensten Feinde der katholischen Messe. Bereits Carlstadt hatte am Feste der Beschneidung a. 1522 in Luther's Abwesenheit einen neuen Gottesdienst eingeführt, und an der Spitze eines wilden Haufens in den katholischen Kirchen Wittenbergs Kreuze und Altäre niedergerissen, Heiligenbilder zertrümmert, die Beichtstühle aus den Kirchen hinausgeworfen und alles Übrige, was an den katholischen Cult erinnerte oder den Zwecken desselben diente, vernichtet, um mit demselben gründlich aufzuräumen, und ihn für immer zu beseitigen; in der von ihm eingeführten Liturgie ließ er die bis dahin übliche liturgische Kleidung hinweg, theilte das Abendmal unter beiden Gestalten aus, und gab hiebei jedem Gläubigen das gesegnete Brot in die Hand, so daß es dieser selbst zum Munde führen mußte. Luther nahm dieses Vorgehen Carlstadt's aus mehreren Gründen sehr übel; erstlich weil Carlstadt eigenmächtig gehandelt hatte, und Luther mit Grund besorgte, daß solche Auftritte nachtheilige Maaßnahmen gegen sein reformatorisches Unternehmen hervorrufen könnten; sodann aber auch, weil er glaubte, daß man die tief eingelebten Gewohnheiten des katholischen Gottesdienstes nur erst allmälich aus den Herzen des Volkes entwurzeln könne. Demnach wurden mehrere Anordnungen Carlstadt's wieder cassirt, die Meßceremonien, namentlich die Elevation, zeitweilig noch beibehalten, und rücksichtlich der Communion es Jedem freigestellt, ob er das Sacrament mit der Hand oder mit dem Munde empfangen wolle. Emser [1]) unterläßt

[1]) Missae christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio. Dresden, 1524.

nicht, die theilweise Palinodie, die Luther in Folge des Auftretens Carlstadt's und der Schwarmgeister in seinen Äußerungen über die Messe für gerathen hielt, seiner Kritik zu unterziehen. Er liest mit Staunen Luther's Äußerung, man könne nicht läugnen, daß die Messe, so wie die Communion des Brotes und Weines von Christus eingesetzt sei; früher hatte Luther die Messe einen papistischen Götzendienst gescholten. Aber freilich läßt er seinem Zugeständnisse eine Menge Restrictionen nachfolgen, und besteht namentlich darauf, daß der Canon sammt Allem, was auf den Opfercharakter Bezug hat, also vorzugsweise auch das Offertorium, ferner die Todtenmessen u. s. w. spätere menschliche Erfindung und Entstellung der urchristlichen Liturgie sei. Emser verspart sich die Vertheidigung des Canons auf eine, unten anzuführende, Schrift gegen Zwingli's Neuerung, vertheidiget den Opfercharakter der Missa mit biblisch-theologischen Gründen, und rechtfertiget die Todtenmessen durch Augustin's Zeugniß, der das Gedächtniß der Verstorbenen beim Gottesdienste aus einer allgemein anerkannten kirchlichen Überlieferung herleitet.

Ein paar Jahre nach den wittenberger Vorgängen begannen in der Schweiz jene kirchenstürmerischen Excesse, mit welchen Carlstadt den Anfang gemacht hatte und den Schwarmgeistern mit seinem Beispiel vorangegangen war; auch hier waren es wiedertäuferisch gesinnte Fanatiker, welche zuerst Hand an's Werk legen wollten, aber von Zwingli zeitweilig zurückgehalten wurden, weil er es für gerathen hielt, den von ihm beabsichtigten Umsturz des katholischen Gottesdienstes mit Hilfe der Obrigkeit zu vollbringen, was ihm auch gelang. Am 15 Juni 1525 wurden auf Befehl des zürcher Rathes in allen Kirchen des zürcher Cantons die Bilder abgethan d. h. aus den Wänden herausgebrochen, zerschlagen und zertrümmert; selbst die Orgeln wurden nicht weiter geduldet, und das Singen abgeschafft. Das Jahr darauf wurde in der Stadt Zürch die ursprüngliche Feier des Abendmales angeordnet d. h. die Messe abgeschafft und die Communion unter beiden Gestalten eingeführt; den katholisch Gebliebenen wurde es verwehrt, den Gottesdienst nach alter Weise zu feiern. In Basel wurde die Abschaffung des katholischen Gottesdienstes auf eine tumultarische Weise bewerkstelliget (1529); ähnlich zu Schaffhausen, wie bereits früher in



Mühlhausen und Appenzell. Auch in Bern drang die Neuerung durch, und Glarus, Solothurn und Freiburg begannen zu wanken, so daß binnen wenigen Jahren der größere Theil der Schweiz der neuen Lehre anheimgefallen war. Die Religionsgespräche, zu welchen die Vertheidiger der alten Kirche geladen wurden oder selber luden, blieben ohne Erfolg, oder wurden als Mittel benützt, um den Fortgang der beabsichtigten Glaubenserneuerung zu fördern. Unter den verhandelten Controverspuncten nahmen selbstverständlich die Heiligenverehrung und, nachdem Zwingli im Puncte der Abendmalslehre endlich ganz offen hervorgetreten war, auch die Messe eine hervorragende Stelle ein. In den Thesen, welche Zwingli für die erste, auf seine Anregung durch den zürcher Rath veranstaltete Disputation (23 Jän. 1523) vorbereitete, waren überdieß auch Beichte, Fegefeuer, Priestercölibat, Fasten, Gelübde u. s. w. berührt, und die weltliche Gewalt als die einzige rechtmäßige, in der Lehre Christi begründete erklärt. Bei dieser ersten Disputation war Faber, damals noch Generalvicar von Constanz, gegenwärtig, der mit eigenen Augen sich überzeugen konnte, auf was es mit der veranstalteten Disputation abgesehen war; nach einigen Perorationen Zwingli's über die Schrift als einzige Glaubensnorm, über Heiligenverehrung und Priestercölibat, dessen förmliches Verbot er aus der Schrift (1 Tim. 3, 2. 12) beweisen wollte, erklärte der Rath einstimmig, daß Meister Zwingli von keinem der anwesenden Disputanten eines Irrthums oder einer Ketzerei überwiesen worden sei, und daher fortfahren möge das Evangelium zu verkünden, bis er eines Besseren überführt werde. Im October desselben Jahres hatte ein neues Gespräch statt, in welchem vornehmlich die Bilderfrage und die Messe discutirt wurden. Zwingli bekannte sich damals noch vor der Öffentlichkeit zur realen Präsenz Christi im Sacramente, läugnete aber, daß die Messe ein Opfer sei; Steinlein aus Schaffhausen vertheidigte den Opfercharakter der Messe mit Würde und Nachdruck, die Mehrheit der Versammlung aber achtete nur auf die Gegenreden von Zwingli und Leo Judä. So war denn mit dieser Unterredung die Beseitigung der Bilder und der Messe entschieden, und die vollkommene Inswerksetzung des Entscheides nur eine Frage der Zeit, deren Lösung, wie schon berührt wurde, nicht lange auf sich warten ließ. Ehe noch diese zweite Disputation

stattfand, hatte Zwingli eine Schrift über den Meßcanon[1]) erscheinen lassen, in welcher der ganze katholische Meßritus einer leichtfertigen Kritik unterworfen wurde, die er, da er Einigen aus den Bewegungsmännern noch zu schonend verfahren zu haben schien, in einer nachfolgenden Schrift[2]) in einzelnen Puncten noch überbot. Von katholischer Seite erhob sich Emser gegen ihn[3]), um das von Zwingli bestrittene Alter des Canons und den Inhalt der Gebete desselben zu vertheidigen. Zwingli behauptet, daß erst die Päpste seit Gregor d. Gr. Urheber des Canons wären. Nun bezeugt aber die sechste allgemeine Synode, daß der Canon sammt der Messe aus apostolischer Überlieferung herrühre; das Gleiche sagt der heilige Isidor von Sevilla aus, der sich einläßlich mit dem Canon beschäftiget. Die zwinglische Kritik des Inhaltes der Canongebete bezieht sich selbstverständlich auf alle jene Sätze und Ausdrücke, welche auf den Opfercharakter der Meßhandlung Bezug haben; ferner auf Solöcismen, ungrammatische Redeweisen, die er dem Canon kritelnd zur Last legt u. s. w. Selbst das Memento für die Todten entgeht seiner Rüge nicht, weil es dem Glauben an's Fegefeuer Zeugniß gibt, wofür sich Zwingli durch hämische Bemerkungen über die aus diesem Glauben fließende Geldquelle der Priester und Hierarchen rächt. Angesichts dieser Art von Kritik besteht Emser's Aufgabe darin, theils den von Zwingli mißdeuteten Sinn und Zusammenhang der einzelnen Stellen und Gebete zu erklären und in's richtige Licht zu stellen; theils die patristischen Belege für den urchristlichen Charakter der von Zwingli in seiner Kritik des Canons angestrittenen kirchlich-dogmatischen Lehren beizubringen.

Andere Vertheidigungsschriften über die Messe wurden durch die Vorgänge in Basel im J. 1527 hervorgerufen, wo zuerst der Weihbischof Marius eine Vertheidigungsschrift für die Messe abfaßte, welchem sodann Pelargus[4]) zur Seite trat.

---

[1]) De canone missae epicheresis, 1523. Vgl. Riffel, Bd. III, S. 76, Anm. 1.

[2]) De canone missae libelli apologia. Vgl. Riffel a. a. O., Anm. 4.

[3]) Canonis Missae contra Huldricum Zwinglium defensio, 1524.

[4]) Grund, Ursach und Antwort, daß Christus warhafftig in der Messe auffgeopffert werde. Auff Befehl E. E. Raths zu Basel, 1528. — Apologia sacrificii eucharistiae contra Oecolampadium. Basel, 1528. — Hyperaspismus, seu apologiae propugnatio, qua eucharistiae sacrificium ab

§. 649.

Früher als in der Abendmalsfrage trat Zwingli in Sachen der Bilder mit seiner Meinung offen hervor, neben ihm Ludwig Hetzer, dessen Schrift, „wie man es nach der Lehre der Bibel mit Götzen und Bildern zu halten habe" den zürcher Schuster Hottinger zu einem ersten Attentate wider ein auf einem öffentlichen Platze aufgerichtetes großes Kreuz angeeifert hatte. Die Vertheidigung der Bilder wurde katholischerseits sowol bei den schon erwähnten öffentlichen Religionsgesprächen, als auch in eigenen Schriften geführt, aus welchen wir jene Faber's [1]) und des Pelargus [2]) nennen. Faber kommt auf seine Schrift in seinem Berichte über seine Verhandlungen mit Paciomontanus (vgl. Oben §. 645) zu sprechen, und recolligirt daselbst nochmals in Kürze die von ihm zur Vertheidigung des Bilderdienstes angeführten Gründe. Die christlichen Bilder sind nicht in eine Classe mit den heidnischen Götzen zu werfen; die Christen verbinden mit den Bildern der Heiligen nicht jene Vorstellungen, welche die heidnischen Völker, und auch unsere Vorväter, die heidnischen Deutschen mit ihren Götzenstatuen (z. B. mit dem Almannus in der Nähe des Bodensees) verbanden. Im alttestamentlichen Culte gab es keine Bilder Gottes, weil Gott noch nicht sichtbar geworden war; selbst Moses sah nur die posteriora Dei, den Herrn selber sah er nicht. Die Verbote der Bilder zweckten

---

occolampadiana calumnia asseritur. Basel, 1529. — Pelargus ließ weiter auch gegen Luther's Schrift von der Abschaffung der Messe eine dialogisch gehaltene Gegenschrift erscheinen: Conflictatiuncula Hieropregii et Misoliturgi de ratione sacrificii missae, 1532. Diesen Arbeiten schloß sich endlich an: Divina S. Joannis Chrysostomi Liturgia e Graeco latine ab Ambrosio Pelargo versa et illustrata. Adjecta est Doxologia graece simul et latine, quae et in missa et in precibus matutinis usui fuit veteribus. Worms, 1541.

[1]) Hiemit ist die Unten in §. 651 citirte Redargutio sex articulorum Zwinglii etc. gemeint. Außerdem veröffentlichte Faber auch noch eine besondere Schrift de intercessione Sanctorum adversus Oecolampadium (1528) als Antwort auf eine der badener Disputation (siehe Unten §. 651) nachfolgende Streit- und Schmähschrift Ökolampad's.

[2]) In inconomachos, sive in eos, qui demoliuntur divorum imagines. Freiburg, 1531.

auf Fernehaltung der heidnischen Götzenbilder ab; die christlichen Bilder aber haben den Zweck, die in Christus sichtbar gewordene, und deßhalb auch bildlich darstellbare Gottheit, die Thatsachen seines Lebens und der heiligen Geschichte überhaupt darzustellen. Der Gebrauch der Bilder ist in die älteste christliche Zeit, ja auf Christi Zeitgenossen selber zurückzuführen. Faber führt zum Belege hiefür die von älteren Bildervertheidigern erwähnten Thatsachen an von dem blutflüssigen Weibe, welche dem Herrn zum Danke für ihre Heilung eine Statue errichten ließ; von dem Bilde, das Christus dem König Abgar schickte; von dem Bildniß Mariä, welches Lukas malte u. s. w. Selbst der alttestamentliche Cult ermangelte nicht bildlicher Darstellungen; wenn Zwingli behauptet, die Cherubim wären nur coronamenta gewesen, was wäre denn dann unter den Seraphim zu verstehen? Zwingli hat die Gebeine der heiligen Martyrer Felix und Regula in den Fluß werfen lassen; aber die mit den Bildern dieser Heiligen geschmückten Siegel und Münzen der zürcher Herren hat er nicht abgeschafft. Eben so wenig versagen die Bilderstürmer den mit den Bildnissen weltlicher und heidnischer Potentaten geschmückten Gold- und Silbermünzen ihre Achtung und Werthschätzung, und selbst wenn der Großherr der Türken darauf abgebildet wäre; nur den Zeichen der katholischen Andacht gilt der vandalische Sturm, die heiligen Versammlungsorte der gläubigen Christen sollen profanirt werden.

§. 650.

Neben der Messe und Heiligenverehrung wurde im Streite mit den schweizer Reformatoren auch noch die von Ökolampadius angegriffene Beicht zum Gegenstande einer besonderen Controverse, in welcher der Löwener Jakob Latomus [1]) und nach ihm Eck [2]) das Wort ergriff. Ökolampad hatte in einem Briefe an Bernard Adelmann sich geäußert, daß er das Beichten verborgener Sünden zwar nicht verwerfe, aber nicht glaube, daß die Kirche vor dem vierten lateranensischen Concil auf einer solchen Beicht bestanden habe; auf den Beschluß des genannten Concils aber sei kein Gewicht zu legen.

[1]) De confessione secreta, 1525. Vgl. unten §. 664.

[2]) De poenitentia Lib. IV, c. 15—23.

Weiter meint er, die Scholastiker hätten sich über diese Sache nur obenhin geäußert; worüber ihm Eck bemerkt, daß er die Scholastiker wenig oder gar nicht gelesen haben müsse. Ökolampad klagt über die Last menschlicher Satzungen und bezeichnet die Beicht, wie sie gegenwärtig in der Kirche gehandhabt werde, als eine Tortur, grausamer als jene heidnische, durch welche doch nicht die Seelen, sondern nur die Körper der Martyrer gequält worden sind. Nun haben wol auch frühere wirklich erleuchtete Theologen, ein Gerson und Geiler, gegen unnütze und schädliche Mikrologie im Beichtstuhle, welche die Gewissen verwirre und Scrupulanten erzeuge, sich ausgesprochen; aber keinem ist eingefallen zu sagen, daß es keine Pflicht sei, geheim gebliebene Sünden zu bekennen, oder die erschwerenden Umstände der Sünden anzugeben. Eben so ist es falsch, daß erst durch das lateranensische Concil zur Pflicht gemacht worden wäre, die Jahresbeicht bei dem sacerdos proprius abzulegen; Gratian citirt ein Decret des Papstes Urban, welches die Beichtjurisdiction der Priester auf die ihnen zugewiesenen Gläubigen beschränkt, der Papst Gelasius will gleichfalls, daß diese Kirchenordnung aufrecht erhalten werde. Weitere Irrthümer Ökolampad's sind, daß Glaube, Hoffnung und Liebe auch durch die Sünde nicht aus dem Herzen eines Christen getilgt werden, und daß Jeder, der sich jener christlichen Stimmungen bewußt sei, getrost annehmen könne, er sei im Stande der Gnade, daß die Katholiken die kirchliche Beicht mit dem Bekenntniß verwechseln, welches der Christ in seinem Herzen Gott abzulegen hat; als ob die alttestamentlichen Stellen, welche Ökolampad citirt, nicht auch auf die Beicht sich anwenden ließen, da sie eben auf das Bekenntniß der Sünden im Allgemeinen Bezug haben. Um die hierarchische Jurisdictionsgewalt der Kirche zu beseitigen, behauptet er, daß die claves ecclesiae im Glauben bestehen; nebenher spricht er einem sündigen Priester die Macht zu binden und zu lösen ab. Er sagt, Christus habe dem Petrus die Schlüssel verliehen, weil er die Offenbarung des Vaters hatte, und den Aposteln seien sie verliehen worden, weil sie den heiligen Geist empfangen hatten; da nun Beides, folgert Ökolampad mit völlig verfehlter Dialektik weiter, den sogenannten Nachfolgern der Apostel nicht zu Theil geworden sei, so seien sie auch nicht im Besitze der Schlüsselgewalt. Er kennt den Satz der Logik nicht: Ablato praecedenti

Alter der Ohrenbeicht zu läugnen, verdreht er eine Stelle aus Chrysostomus, in welcher lediglich gesagt wird, daß man schuldig sei, schwere Sünden öffentlich zu bekennen. Er behauptet ferner, die altchristlichen Eremiten hätten nicht gebeichtet; woher ist diese Angabe geschöpft? Er beruft sich auf viele christliche Völker, bei welchen die Ohrenbeicht nicht bestehe; dieß sind aber der Häresie anheimgefallene Völker: Armenier, Griechen, Russen, ferner die Secten der Picarden, Husiten u. s. w.

§. 651.

Eck verfolgte die reformatorische Bewegung in der Schweiz mit scharfer Aufmerksamkeit, und war es auch, der die Disputation zu Baden im Aargau 1526 in Anregung brachte. Es hatte viele Mühe gekostet, diesen öffentlichen Act zu Stande zu bringen; aber selbst dann, als ihre Abhaltung auf einer schweizerischen Tagsatzung beschlossen worden war, weigerte sich Zwingli, bei derselben zu erscheinen; an seiner Stelle erschienen Ökolampad, Berthold Haller aus Bern, Ludwig Öchslin aus Schaffhausen; die hervorragendsten Vertreter der katholischen Sache waren Eck, Faber und Murner, Vorsitzer und Leiter des Gespräches der basler Propst und Vicekanzler der basler Akademie Ludwig Ber [1]). Eck hatte sieben Thesen an die Kirchenthüren anheften lassen, welche die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente, die Messe, die Anrufung der Heiligen, den Bildercult, das Fegefeuer, die erbsündliche Geburt der Christenkinder und die Wirkung der Taufe Christi betrafen. Die zwei letzten Puncte kamen nicht zur Verhandlung, weil sie von niemanden bestritten wurden. Außerdem hatte aber Murner noch die Anbetungswürdigkeit des Sacramentes unter Brotsgestalt, die Communion unter

[1]) Ber, aus dem alten Schweizergeschlechte der Bere (Ursi), von der pariser Universität zum Doctor der freien Künste creirt, und von Erasmus hochgehalten, der ihm seine Schrift de libero arbitrio vor ihrer Veröffentlichung zur Durchsicht übergab, erfreute sich in ganz Deutschland eines geachteten Rufes, und wurde vom Cardinallegaten Aleander in einem an Cardinal Sanga gerichteten Schreiben vom 31 Mai 1532 neben Cochläus, Eck, Faber und Nausea dem Papste zur besonderen Berücksichtigung empfohlen. Vgl. Lämmer Monumenta Vaticana, historiam saec. XVI illustrantia (Freiburg, 1861), pag. 119.





Einer Gestalt und die Heiligkeit des kirchlichen Eigenthums und Besitzes als ergänzende Materien beigegeben. Die Disputation dauerte 18 Tage. Der Ausgang derselben war für die katholische Sache günstig; nur drei von den anwesenden Freunden und Genossen Ökolompad's erklärten sich unbedingt für ihn, drei stellten die Sache ihren Regierungen anheim, drei andere traten sogar Eck's erster These über die Gegenwart Christi im Altarssacrament bei[1]. Demzufolge beschloßen die versammelten Eidgenossen der zwölf Cantone, an der alten Kirche, ihren Lehren und Ceremonien festhalten zu wollen, und legten schwere Verbote auf jede Art von Neuerung und Irrlehre.

Um sich für diese Niederlage zu rächen, veranstaltete die Neuerungspartei trotz des ernsten Abmahnens des Kaisers, der katholischen Cantone, und trotz der Ablehnung der hiezu eingeladenen Bischöfe von Lausanne, Constanz, Basel und Sitten eine neue Disputation zu Bern[2]), auf welcher nur wenige Katholiken, dagegen eine große

---

[1]) Auf die badener Verhandlungen beziehen sich die von Faber deutsch abgefaßten, bei Echard et Quetif aber mit lateinischen Titeln aufgeführten Schriften Faber's: Redargutio sex articulorum Huldrici Zwinglici exhibita Badenae in Helvetia in publica disputatione a. 1526. — Epistola dialogi instar composita ad H. Zwinglium, quod in disputatione Badenae non appareat. — Beide Schriften wurden von Murner in lateinischer Umarbeitung in Eine Schrift verschmolzen, unter dem Titel: Causa helvetica orthodoxae fidei. Disputatio Helvetiorum in Badensi superiori coram duodecim cantonum oratoribus et nunciis pro sancta fidei catholicae veritate et divinarum literarum defensione habita contra Lutheri, Zwinglii et Oecolampadii perversa et famosa dogmata. Luzern, 1528.

[2]) Zu den Abmahnern gehörte auch Cochläus, welcher von Mainz aus einen eigenen Boten nach Bern sendete, um die Väter der Stadt Bern über die Unzulässigkeit und Zweckwidrigkeit des, für die bereits begonnene Disputation angenommenen Verfahrens aufzuklären (vgl. Acta et scripta Lutheri ad a. 1528). Cochläus führte in der dem berner Rathe übersendeten Schrift aus, daß man den Entscheid über den vielhundertjährigen Glauben der Kirche nicht von dem Ausgange einer Disputation abhängig machen könne, daß das Lehrwort der heiligen Schrift, welches man als Richtmaaß der Disputirsätze gebrauchen wolle, ohne die Auctorität einer authentischen Auslegung sehr leicht mißverstanden und mißdeutet werden könne, und nach dem Zeugniß der Geschichte auch wirklich mißdeutet worden sei. So lasen einige Anabaptisten gleich den alten Ebioniten aus der Schrift heraus, daß Christus nicht wahrhaft Gott sei; Wiklef fand in der Schrift den Satz, daß

Anzahl von Prädicanten zugegen war. Der Rath von Bern benützte dieses Gespräch und die nach seinem Ermessen über den Ausgang desselben gefällte Entscheidung als einen Anlaß und Hebel zur vollständigen Durchführung der Reformation im berner Gebiete und gesetzlichen Abschaffung der alten Kirche. Diesen entschlossenen Gewaltschritten gegenüber verhallten die Worte und Beweisführungen eines Eck und Cochläus, deren ersterer gegen die Disputation, der letztere gegen die Reformation der Berner schrieb [1]).

Der Abfall des berner Cantons, des größten und mächtigsten der schweizer Cantone, von der alten Kirche, gab der Sache der Neuerer in der Schweiz das Übergewicht; neben Bern wurden auch Glarus, Schaffhausen, Appenzell dem auf der badner Disputation gegebenen Versprechen untreu, Basel, St. Gallen, Mühlhausen standen von vorneherein zum zürcher Reformator. Bei dem alten Glauben verblieben Luzern, die drei Waldstädte, Schwyz, Uri, Unterwalden sammt Zug, welche vom Anfang her der Neuerung entschieden widerstrebten und nachfolgend noch durch den entschiedenen Beitritt der Cantone Freiburg und Solothurn verstärkt wurden. Das von den katholischen Cantonen mit König Ferdinand geschlossene Bündniß reizte die reformirten Cantone zu feindseligen Reibungen gegen die katholischen; diese Reibungen hörten nicht auf, als letztere dem Bündniß mit Ferdinand entsagt hatten. So kam es denn zu einem blutigen Zusammenstoße zwischen beiden (1531). Die Zürcher wurden geschlagen [2]); unter den bei Cappel Gefallenen war auch

---

Gott dem Teufel gehorche; Helvidius glaubte auf Grund der Schrift die lebenslängliche Jungfrauschaft Maria's in Abrede stellen zu können. Cochläus sucht durch Anführung verschiedener Stellen der Schrift zu zeigen, wie man die genannten falschen Sätze Demjenigen, der nur die Schrift gelten lassen will, und die Auslegung der Väter und Lehrer verwirft, als wahrscheinliche Ansicht der Schrift aufreden könne; und wie man überhaupt, wenn man einzig an den Buchstaben der Schrift sich halte, für alle möglichen Irrthümer Anhaltspuncte finden könne u. s. w.

[1]) Vgl. über die Schriften Beider Cochlaei Acta et scripta Lutheri ad a. 1528.

[2]) Aus Anlaß dieses Sieges der katholischen Schweizer veröffentlichte Faber sein: Trostbiechlin an alle frummen betrübten Christen des alten, ungezweifleten, heyligen Christenlichen glauben von dem wunderbarlichen, und von Gott seiner lieben und werden mutter Maria gegebnen und erlangten

Zwingli, an dessen Stelle sofort in Zürch Heinrich Bullinger trat, so wie in Basel Oswald Myconius an jene des unmittelbar darauf an der Pest verstorbenen Ökolampadius. Diese neuen Häupter der schweizer Reformation waren in Verbindung mit Leo Judä, Caspar Groſsmann und Wilhelm Farel für die Fortführung des begonnenen Werkes thätig, bis ihr Wirken durch den neu aufgehenden Stern des genfer Reformators Calvin (s. 1536) verdunkelt wurde.

§. 652.

Die Sache der deutschen Protestanten oder der Anhänger Luther's kam auf dem Reichstage zu Augsburg (a. 1530) zur Sprache, bei welchem Melanchthon eine ziemlich gemilderte Darlegung des luther'schen Lehrbegriffes eingereicht hatte. Diese Confessio Augustana umfaſste zwei Theile, deren erster in 21 Artikeln über den Glauben, der zweite in 7 Artikeln über die abzuschaffenden Miſsbräuche sich verbreitete. Als solche Miſsbräuche werden bezeichnet: die Ausspendung des Sacramentes unter Einer Gestalt, die Privatmessen, Priestercölibat, Mönchsgelübde, Unterschied der Speisen, Specialbeichte und Kirchenverwaltung. Der Kaiser lieſs die Schrift, welche auf Betrieb der protestirenden Fürsten öffentlich verlesen wurde, den anwesenden katholischen Theologen Eck, Wimpina, Cochläus, Faber, Bartholomäus von Usingen, Arnold von Wesel u. A. zur Prüfung und Begutachtung übergeben [1]). Diese rügten nicht nur die Abweichungen der Confessio vom kirchlichen Lehrbegriffe, sondern hoben auch hervor, daſs Luther noch verschiedene andere Dinge gelehrt habe, welche in der Bekenntniſsschrift übergangen seien. Da diese Erklärung zu scharf abgefaſst war, so verlangte der Kaiser ein gemäſsigteres Gutachten; und so kam die Confutatio Confessionis Augustanae zu Stande, welche gleichfalls öffentlich vorgelesen wurde. Der Kaiser und die katholischen Fürsten drückten ihre Zustimmung zu derselben aus, und forderten die protestantischen Fürsten auf, au

---

sig der fünff Christenlichen orten Lucern, Ury, Schwytz, Unterwalden und Zug, beschriben in eyl durch den hochwürdigen in Gott vatter und herre Johann Bischoffen zu Wien, 1532.

[1]) Näheres über die verschiedenen, auf diese Begutachtung bezüglichen Schriftstücke bei Lämmer, vortridentinisch-kathol. Theologie S. 33 ff.

Grund der vorgelesenen Erklärung ihren Rücktritt in die katholische Kirche zu erklären. Die Aufgeforderten weigerten sich dessen, und nach einigen fruchtlosen Unterhandlungen zwischen den Theologen beider Parteien, an welchen von protestantischer Seite Melanchthon, Brenz und Schnepf sich betheiligten, zerschlug sich das Unternehmen einer Vereinbarung und Ausgleichung gänzlich. Melanchthon war in seinen Versuchen, den Katholiken sich zu nähern, möglichst weit gegangen, und erregte hiedurch das Befremden seiner Partei und das Mißfallen Luther's, der die Rückkehr unter das Joch des Papstthums für eine unmögliche Sache, und darum alle Unterhandlungen zur Erzielung einer Einigung in der Lehre für eitel und vergeblich hielt.

Neben diesen Verhandlungen arbeitete Melanchthon seine Apologie der augsburger Confession aus, welche als Widerlegung der katholischen Confutatio gelten sollte, vom Kaiser jedoch verworfen wurde. Es folgten Repliken wider dieselbe von Cochläus [1]), Mensing [2]), Johann von Deventer [3]) u. A. Cochläus schrieb die ersten drei seiner Philippiken im J. 1531, und fügte die vierte im nächsten Jahre hinzu; alle vier erschienen aber erst a. 1534 öffentlich im Drucke. Er wirft darin Melanchthon vor, in der Confessio Augustana die Irrthümer der luther'schen Lehre künstlich verdeckt zu haben, um bei den Reichstagsmitgliedern die Meinung zu erregen, als ob Luther's Lehre vom Papste und zu Worms ungerechter Weise verworfen und verpönt worden wäre. So wird in der Confessio das Concil von Nicäa als maßgebende Auctorität anerkannt, während Luther und Melanchthon oft genug in ihren früheren Schriften jede

---

[1]) Vgl. Oben §§. 629. 632.

[2]) Antapologie (in 2 Abtheilungen). Erst teyl: Des anderen artickels Lutherscher Confessio, sampt der krafftlosen und ungegrundten Philipp Melanchthonis Apologiä, die Erbsünde und etliche ander seyner falschen lehrstuck belangend Confutation (1533). — Zweiter Theil: Vom Verdienste und rechtfertigungen des glaubens lieben und guter werck unn vielen do zu dienstlich lehr stucken. Und auff den drytten und vierdten artickel Lutherscher confession, sampt Philip Melanchthonis Apologia unsers gegenworths ander teyll, auß warhafftiger schrifft grundtliche verhandelunge, jederman in dieser zeyt gantz noth zuwissen (1535).

[3]) Exegesis evangelicae veritatis contra errores confessionis Lutheranae Caesari in Comitiis Augustanis exhibitae. Köln, 1535.

andere Lehrauctorität außer der Schrift verworfen haben. Melanchthon sagt in seiner Zuschrift an den Cardinal Campeggi, man möge den Lutheranern nur die Priesterehe, den Laienkelch und die luther'sche Meßliturgie gestatten, in allem Übrigen würden sie sich den Bischöfen und Prälaten gerne unterwerfen. Der Cardinal überzeugte sich bald, wie wenig Melanchthon zu trauen sei, welcher verlauten ließ, Campeggi hätte unter ausdrücklicher Desavouirung des Gutachtens der katholischen Theologen des Reichstages gesagt, man könnte Luther's Lehre zulassen, wenn nicht zu fürchten wäre, daß sie sodann auch von anderen Nationen angenommen werde. Er heuchelte vor Campeggi Ergebenheit gegen die römische Kirche, während er dieselbe in früheren Schriften roh beschimpft hatte. Den näheren Nachweis über die Auctorität der römischen Kirche gibt Cochläus in der vierten Philippike, während er in der zweiten und dritten die Hinterhältigkeiten Melanchthon's im Puncte der Erbsünde und der sola fides aufzudecken bemüht ist. Am Schlusse der ersten Philippike führt er auch einen christologischen Irrthum Melanchthon's an, welcher in seinen Commentationen über das Matthäusevangelium die Meinung ausspricht, daß Christus in seiner Todesangst zwischen Erde und Hölle schwebte, aller göttlichen Gnadengaben, namentlich auch der charitas beraubt gewesen, weil die Furcht die Liebe ausschließe [1]). In seinem Commentar zum ersten Korintherbriefe meint Melanchthon, der Apostel erwähne „des Vaters und Christi", um anzudeuten, non tam Christum Deum esse, quam per Christum omnia donari.

Cochläus richtete nebstdem noch eine besondere Schrift gegen Melanchthon's Apologia [2]), und drückt sein Befremden darüber aus, daß Melanchthon nunmehr über eine Reihe von Puncten, über welche er zu Augsburg mit den katholischen Theologen sich verständiget hatte, eine Polemik eröffne, als ob er rücksichtlich derselben eine Zurückweisung erfahren hätte, während einzig er selbst es ist, der nach der Hand seine Meinungen wieder änderte und auf seine früheren luther'schen Sätze zurückgieng. Eben so unbillig ist es aber, daß er sich über Zurückweisung verschiedener Sätze der Augustana beschwert,

---

[1]) Eine ähnliche Äußerung rügte schon früher Catharinus an Luther. Vgl. Oben S. 67.

[2]) Velitatio in Apologiam Philippi Melanchthonis, 1534.

die nun einmal vom katholischen Standpuncte durchaus nicht annehmbar sind, und nicht etwa bloß, wie Melanchthon vorgibt, Privatansichten einiger Theologen, sondern Lehre und Brauch der allgemeinen Kirche, und durch das Ansehen der allgemeinen Kirche geheiliget sind.

§. 653.

Neben Melanchthon hatten auch Bucer und Capito im Namen der vier Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau ein Bekenntniß beim augsburger Reichstag eingereicht, welches auf Befehl des Kaisers durch Eck, Faber und Cochläus geprüft und widerlegt wurde. Der Kaiser ließ die Widerlegung öffentlich vorlesen; die Verfasser der Tetrapolitana wußten sich nachträglich eine Abschrift der Widerlegung zu verschaffen, und ließen eine Replik gegen dieselbe erscheinen. Auch Zwingli sendete ein Bekenntniß seiner Lehre nach Augsburg, auf welches Eck in der binnen drei Tagen ausgefertigten Repulsio articulorum Zwinglii antwortete. Einige Jahre später ließ sich Cochläus in eine Controverse mit Zwingli's Nachfolger Bullinger ein. Den Anlaß dazu gab eine im J. 1538 veröffentlichte und dem englischen König Heinrich VIII gewidmete Schrift Bullinger's de scripturae auctoritate et certitudine, deque episcoporum auctoritate et functione. Die Polemik des Cochläus gegen dieses Buch [1]) wird zu dem Besten und Besonnensten gerechnet, was der unermüdlichen Feder des Cochläus entfloß. Er handelt in dieser seiner Streitschrift von den canonischen Büchern, von der kirchlichen Auctorität, von der Tradition, von Papst und Concil, von der Zahl der Sacramente, von den kirchlichen Gesetzen und Anordnungen. Auf Bullinger's Erwiderung ließ er eine Replik folgen [2]), in welcher er vornehmlich die Fragen von den Erkenntnißquellen des kirchlichen Lehrbegriffes durchsprach, um die Widersprüche und Inconsequenzen der Neuerer in diesem Puncte aufzudecken. Bullinger hatte die katholische Verweisung auf die kirchliche Lehrauctorität als Mittlerin und Interpretin der christlichen Lehre mit

---

[1]) De canonicae scripturae et ecclesiae auctoritate. Ingolstadt, 1543.

[2]) Replica brevis adversus prolixam responsionem Henrici Bullingeri de scripturae et ecclesiae auctoritate. Ingolstadt, 1544.



dem Vorwurfe abgewiesen, daß die Katholiken die Kirche über di Schrift stellen. Cochläus weist diesen Vorwurf zurück; weder er noch Eck hätten dieß behauptet. Wol aber müsse darauf bestanden werden, daß die Kirche älter sei als die Schrift; die Kirche reicht zurück in die vorsündfluthliche Urzeit des Menschengeschlechtes, während das älteste biblische Buch erst von Moses verfaßt wurde. Die Lehrauctorität der Kirche läßt sich nicht abweisen; sie ist in der Schrift gegründet. Erst kürzlich haben selber die protestantischen Collocutoren auf dem regensburger Reichstage (vgl. Unten §. 654) zugestanden, daß die Kirche sowol für das canonische Ansehen der heiligen Bücher, als auch für das richtige Verständniß ihres lehrhaften Inhaltes einzustehen habe. Bullinger geht über die rücksichtlich der Bezeugung verschiedener canonischer Bücher an ihn gestellten Fragen schweigend hinweg, und sucht vergeblich die Verlegenheit zu verbergen, in welche er durch den Vorhalt gesetzt wird, daß die Protestanten die ausgebildete kirchliche Trinitätslehre annehmen, ohne die dogmatischen Terminen, in welche sie gefaßt ist, aus der Schrift vorweisen zu können. Trotz aller zornigen Widerreden Bullinger's bleibt es dabei, daß die Schrift nirgends mit einfachen Worten sagt, Gott sei Eine Essenz in drei Personen. Gleicher Weise verhält es sich mit der Lehre von der Person Christi, die eben durch die Kirche dogmatisch definirt worden ist in Ausdrücken, welche Bullinger aus der Schrift nicht nachweisen kann. Es ist ein schlechter Nothbehelf, wenn Bullinger hierauf erwidert, Cochläus läugne daß die Lehre vom dreieinigen Gotte und vom Gottmenschen Christus in der Schrift enthalten sei. Etwas Anderes ist es, die Schriftgemäßheit dieser Lehren läugnen; und wieder etwas Anderes, zu sagen, diese Lehren der Schrift könnten nur durch Vermittelung der Kirche zweifellos richtig gedeutet und verstanden werden. Bullinger führt mit einem großen Aufwande von Worten die Behauptung aus, Petrus und Paulus hätten das, was sie durch 36 Jahre gelehrt, in ihren Briefen vollständig zusammengefaßt; übergeht aber schweigend die Mahnungen des Cochläus an wiederholte Äußerungen in welchen er die Nothwendigkeit einer kirchlichen Tradition eingesteht, ja geradezu postulirt. Die in 2 Theff. 2, 14 enthaltene Verweisung Pauli auf sein mündliches Wort verdreht Bullinger gewaltsam, und will herauslesen, Paulus hätte daselbst auf die aus Moses und den Propheten geschöpfte Lehre vom Evangelium hin

gewiesen, als ob Paulus in seinen schriftlichen Belehrungen des Moses und der Propheten niemals gedacht hätte! Daß die Apostel über das letzte Abendmal nicht mehreres überliefert hätten, als in den synoptischen Evangelien zu finden, ist ein Machtspruch, gegen welchen Augustinus (ad Januarium) zeugt. Bullinger verübelt es den Katholiken, daß sie, statt zu neuen Übersetzungen aus dem hebräischen Urtexte der Bibel zu greifen, bei der alten, kirchlich approbirten Übersetzung stehen bleiben wollen. Er hat jedoch abermals unterlassen, auf die Exempel zu antworten, durch welche Cochläus ihm die Erprobtheit der recipirten Übersetzung zu zeigen suchte. So heißt es z. B. in der Septuaginta, daß der von Noe aus der Arche ausgesendete Rabe nicht zurückkehrte, und der ganze Context der Erzählung bestätiget die Richtigkeit dieser Angabe; im hebräischen Urtexte steht, daß der Rabe wieder kam. Welcher Text verdient den Vorzug, der hebräische oder jener der LXX? Im Römerbriefe werden aus dem 13ten Psalme einige Verse citirt, welche im hebräischen Texte nicht stehen; im zweiten Briefe an Timotheus nennt Paulus die Namen der zwei ägyptischen Zauberer Jamnes und Mambres, von welchen im hebräischen Texte des Pentateuch nichts zu finden ist. Sollen etwa auch Pauli Briefe nach dem überlieferten Texte der hebräischen Bibel corrigirt werden?

§. 654.

Der Wunsch des Kaisers, die kirchliche Einheit Deutschlands herzustellen und damit zugleich auch die dem Reiche von Innen und Außen drohenden Gefahren abzuwenden, veranlaßte nach den augsburger Verhandlungen noch die weiteren Besprechungen zwischen katholischen und protestantischen Theologen auf den Tagen zu Worms und Regensburg, a. 1541 [1]). Als Collocutoren waren vom Kaiser aus den katholischen Theologen Eck, Julius Pflug und Gropper, aus den protestantischen Melanchthon, Pistorius und Bucer ausersehen worden. Als Grundlage der Besprechung sollte ihnen eine, in der Hauptsache von Gropper herrührende Schrift dienen, die

[1]) Über Gang und Verlauf dieser Besprechungen: Riffel, Bd. II, S. 539 bis 580.



unter dem Namen des regensburger Interim bekannt ist [1]), und die bestehenden Lehrgegensätze mit möglichster Schonung zu umgehen suchte. In der That schien die Unterredung einer Ausgleichung näher führen zu wollen; hievon benachrichtiget hielt es auf Luther's Betrieb der Churfürst von Sachsen für angemessen, den Eiferer Amsdorf nach Regensburg zu senden und dem Melanchthon als Beistand zur Seite zu geben. So mißglückte denn auch dieser Einigungsversuch. Eck hatte von vorne herein dem Interim keinen Geschmack abgewinnen können, und sprach sich nach der Hand mit entschiedenem Tadel über dasselbe aus; eben so wenig wollte Luther von der ganzen Sache wissen, und die protestantischen Collocutoren waren im voraus angewiesen, in der Lehre von der Kirche und vom Abendmale in nichts nachzugeben, widerstrebten aber auch im Puncte der Ohrenbeicht und Genugthuung, und erneuerten die gewohnten Beschuldigungen gegen Ablässe, Heiligenverehrung, Klostergelübde und sonstige vermeintliche Werkheiligkeit, durch welche dem Verdienste des alleinzigen Mittlers Christi derogirt werde. Die Ereiferungen Luther's und anderer, jedem Ausgleiche abholder Stimmführer der Protestanten wider das Interim veranlaßte den sächsischen Franciscaner Conrad Cling [2]) zur Veröffentlichung einer Apologie des Interims, die in ihrer Ausführlichkeit zu einer umständlichen Auseinandersetzung aller zwischen Katholiken und Protestanten bestehenden Lehrdifferenzen anwuchs [3]). Nachdem Melanchthon die Acten der regensburger Verhandlungen veröffentlichet hatte, gab auch Cochläus eine Schrift heraus, in welcher er die Vorrede Melanchthon's zu jenen Acten, sowie die in denselben enthaltenen Erklärungen der protestantischen Collocutoren über die einzelnen Puncte der Unterredung mit kritischen Anmerkungen begleitete [4]).

---

[1]) Vgl. Meuser's Aufsatz über das regensburger Interim in Dieringer's Zeitschrift, Jahrg. III, Bd. I, S. 352 ff.

[2]) Vgl. über Cling Oben S. 48 u. S. 57.

[3]) Cling's bezügliche Schrift führt in der zu Cöln (1562. 1563) veranstalteten Ausgabe seiner Schriften den Titel: Conradi Clingii Theologi et Ecclesiastae quondam Erfordiensis Liber unus, continens confutationes mendaciorum adversus Librum Imperii, vulgo Interim, editorum. Cöln, 1563, fol., SS. 143, in 69 capp.

[4]) Annotationes et antitheses Joannis Cochlaei in quaedam scripta et propositiones collocutorum Wittembergensium. Ingolstadt, 1546.

Ebenso beantwortete er drei, von Melanchthon nach dem regensburger Gespräche veröffentlichte Schriften [1]) in seiner fünften Philippike [2]), welche mit Rücksicht auf die erwähnten drei Schriften in drei Abtheilungen zerfällt. In der ersten vertheidiget er die Kirche als solche gegen Luther's Anhänger. Alles Schmähliche, was diese wider die katholische Kirche sagen, fällt auf sie selber zurück. Melanchthon schilt die katholische Kirche als eine Tyrannin; aber niemand ist herrschsüchtiger und tyrannischer als Luther, der neben sich keinen anderen Neuerer dulden mag, und deßhalb den Carlstadt verfolgte, den Agricola demüthigte, den Zwingli und Ökolampad anfeindete; und wie hat er den gelehrten Wizel verfolgt, weil dieser nach zehnjährigen eifrigen Diensten, die er Luther's Sache leistete, zu besseren Einsichten gelangte! Melanchthon klagt über schreiende Mißbräuche und sittliches Verderbniß in der katholischen Kirche; nun ist aber aus Luther's eigenen Geständnissen zu erweisen, daß sich in Luther's Secte innerhalb 20 Jahren eine wahre Sündfluth von Unordnung, Zerrüttung und Verwilderung gehäuft hat, wie sie in den 15 Jahrhunderten des Bestandes der alten Kirche kaum zum hundertsten Theile vorgekommen ist. Der Vorwurf, daß in der alten Kirche die Gelehrten sich zu Knechten menschlicher Tyrannei und Willkür hergeben, um Gott und heilige Dinge zu bekriegen, fällt auf Luther und seine Freunde, wahre Theomachen zurück. Melanchthon klagt, daß die Katholiken das Ansehen der Kirche über jenes der heiligen Schrift stellen. Darauf ist zu sagen, daß die Kirche nichts zuläßt, was der Schrift entgegen ist; daß man sich aber über den Sinn und die wahre Meinung des oft dunklen Schriftwortes zuletzt und zuhöchst nicht auf die eigene persönliche Meinung verlassen könne, sondern die Kirche zu befragen habe. Cochläus läßt sich hiebei scharf aus gegen die irreverente Sprache Luther's und seiner Anhänger gegen die alte Kirche; wider die angebliche Bibelgelehrsamkeit der Reformatoren glaubt er beispielsweise einige Verstöße Melanchthon's anführen zu sollen, der den Melchisedek mit Noah's Sohne Sem

---

[1]) Diese Schriften waren: De ecclesiae auctoritate et de veterum scriptis — De praecipua differentia inter christianam evangelii et idololatricam papistarum doctrinam — De officio principum contra abusus ecclesiasticos.

[2]) Philippica quinta. Ingolstadt, 1544.



identificirt, den jüdischen König Achas zum Zeitgenossen des Elias und Elisäus macht, während diese doch vor Achas lebten u. s. w. — In der zweiten Abtheilung seiner fünften Philippike unterzieht Cochläus die in der zweiten Schrift Melanchthon's aufgezählten Differenzpuncte zwischen Lutheranern und Papisten einer nochmaligen Kritik. In der dritten Abtheilung zieht er gegen Melanchthon's Ansinnen an die weltlichen Fürsten, daß sie die geistlichen Güter der Klöster und Stifte einziehen und zur Fundirung von Prädicantenstellen verwenden sollen, zu Felde. Dieses Ansinnen ist auf die falsche und anmaßende Voraussetzung gestützt, daß nur bei Luther's Anhängern das reine Evangelium sei; demnach wird auch von dem an sich wahren Satze, daß die weltlichen Fürsten zur Abschaffung abergläubischer und Gott verunehrender Culte verpflichtet seien, eine ganz falsche Anwendung zu Ungunsten der Katholiken gemacht. Übrigens hat Faber jene Regentenpflicht, welche Melanchthon den deutschen Fürsten einschärft, vor Kurzem in seiner Schrift de edictis et mandatis imperatorum mit weit größerer Gelehrsamkeit durchgeführt, als jetzt Melanchthon; nur ist das Ergebniß seiner Ausführungen ein ganz anderes, als jenes Melanchthon's. Rügenswerth ist außerdem der Geist böser Widersetzlichkeit, welcher aus Melanchthon's und A. Äußerungen hervorleuchtet. Die Reformatoren nehmen keinen Anstand zu behaupten, daß sie in ihrer Sache den weltlichen Fürsten keinen Gehorsam schuldig seien, und daß die gegen sie erlassenen Gesetze des Kaisers ungiltig seien. Da der Kaiser ihrem Werke nicht hold ist, so ist ihnen die kaiserliche Machtvollkommenheit überhaupt ein Dorn im Auge; Melanchthon und Bucer sprechen unverholen aus, daß sie beschränkt werden müsse, auf daß sie nicht in eine drückende Tyrannei ausarte. Da endlich Melanchthon der alten Kirche eine geflissentliche Unterdrückung aller geistigen Bestrebungen aufbürdet, so glaubt Cochläus bemerken zu müssen, daß der Zustand der Schulen vor Luther's Auftreten weit blühender gewesen sei, als gegenwärtig; denn damals, als der geistliche Stand noch einer ungeschmälerten öffentlichen Achtung genoß, und viele Klöster und klösterliche Schulen bestanden, ließen Laien und Arme gerne ihre Söhne studiren, auf daß dieselben für den Kirchendienst sich befähigten und in den geistlichen Stand träten. Dieß hat sich nunmehr geändert, und die Zahl der Studirenden an vielen Unterrichtsanstalten um das Zehnfache abgenommen; so daß man

mit Recht sagen kann, durch Luther's Neuerung seien in Deutschland die Schulen trocken gelegt worden. Luther selbst muß diesen Übelstand drückend empfinden; denn er muß dulden, daß für den lutherischen Kirchendienst aus Mangel an studirten und unterrichteten Männern ungebildete, rohe Leute verwendet werden, die zur Noth das Lesen verstehen. Zur Erhaltung dieser Cultusdiener aber werden, da die in katholischer Zeit reichlich fließenden Gaben und Spenden aufgehört haben, dem Volke lästige, und besonders für die ärmeren Classen und Gegenden drückende Steuern auferlegt.

§. 655.

Neben Melanchthon, und wahrscheinlich schon früher als Melanchthon veröffentlichte Bucer die Acten des regensburger Gespräches. Da er sich allerlei lügenhafte Entstellungen des richtigen Sachverhaltes erlaubte, so ließ Eck unter dem Titel Apologia eine Entgegnung erscheinen, und derselben mit Bezug auf eine weitere Schrift Bucer's [1]) eine Replica nachfolgen — gewissermaaßen eine Fortsetzung der Apologia und Eck's letzte Arbeit, deren Ausfertigung er nur einen Monat überlebte († 10 Febr. 1543). Aus diesen Publicationen Eck's läßt sich nun ein vollkommener Einblick in den ganzen Stand und Verlauf des zu Regensburg betriebenen Versöhnungswerkes gewinnen; denn sie enthalten den Text des Interim, die Einwendungen der protestantischen Collocutoren gegen verschiedene Puncte des Interim, zusammt der Antwort Eck's auf die mitgetheilten Einwendungen, betreffend die Auctorität der Concilien, die Abendmalslehre, die Beicht und Genugthuung, die Lehre von der Kirche, die Messe, den Laienkelch, den Priestercölibat [2]). Daran reihen sich Berichtigungen der entstellenden Angaben, welche sich Bucer über den Hergang der Verhandlungen hatte zu Schulden kommen lassen, zusammt einer ernstlichen und nachdrücklichen Zurückweisung der ehrenrührigen und

---

[1]) De vera ecclesiarum in doctrina conciliatione, 1542.

[2]) Neben der in Eck's Apologia enthaltenen Widerlegung der protestantischen Einreden bezüglich der angeführten Puncte sind auch die, der Oben genannten Schrift des Cochläus (siehe Oben S. 234, Anm. 4) eingeschalteten Annotationes circa scripta quaedam collocutorum partis Protestantium zu vergleichen.

ungeziemenden Angriffe Bucer's auf den päpstlichen Legaten Contareni und auf die katholischen Fürsten, deren kirchlich loyale Haltung Bucer's Verdruß in hohem Grade erregt hatte. Nebstbei zeigt sich aber Eck auch mit dem proponirten Interim selber nichts weniger als zufrieden, und gesteht offen, daß die Verfasser desselben dem Kaiser und der Kirche schlecht gedient hätten; ein Cochläus, Mensing, Malvenda, Pighius u. s. w., welche den Verhandlungen beigewohnt, hätten dasselbe ungünstige Urtheil gefällt. Eck's Bemängelungen am Interim erstrecken sich in größerem oder geringerem Grade fast über alle 23 Artikel desselben. Gleich der erste Artikel: de conditione hominis ante lapsum ist ihm mißfällig. Er dünkt ihm überflüssig, da der status naturae integrae bisher noch gar nie Gegenstand einer Controverse mit den Protestanten gewesen; überdieß seien die Stellen Pred. 7, 30 und Ephes. 1, 12 ganz unpassend angezogen, und die sonderbare Behauptung aufgestellt, daß dem Menschen im status naturae integrae als charakteristische Eigenheit eine vera et viva Dei sui notitia zukam, als ob eine solche Kenntniß fortan nicht mehr möglich wäre. Im zweiten Artikel behauptet der Verfasser des Interim, daß dem gefallenen Menschen nach Verlust der Freiheit das Gute zu thun und das Böse zu meiden, bloß die libertas a coactione externa geblieben sei. Der dritte Artikel, der den menschlichen Willen als Ursache der Sünde bezeichnet, ist überflüssig; denn Luther's widersinnige Behauptung, daß Gott Urheber des Bösen sei, war ja von Melanchthon bereits in der augsburger Confession zurückgenommen worden. Auch muß die Redensart: Adam astu diaboli circumventus, gerügt werden; nicht Adam, sondern Eva war vom Teufel verführt worden. Das Wesen der Erbsünde bezeichnet der Autor des Interim als incredulitas et inobedientia; damit beladet er in melanchthon'scher Weise die Neugebornen mit enormen actuellen Sünden. Wenn er den Habitus dieser Sünden als identisch nimmt mit dem Defecte der justitia originalis, so ist dieß eben so falsch, als die Verwechslung der justitia originalis mit der Gnade, mit welcher der Täufling doch gewiß nicht die justitia originalis wiedererlangt. Bei dem Artikel über die Justification will sich Eck nicht aufhalten, da der Autor des Interim auf Eck's Andringen Vieles geändert und verbessert hatte. Die Lehre von der Buße ist zum Theile in lutherisirenden Ausdrücken abgefaßt, und der Satz: Timori succurrit fides, wirklich lutherisch. In dem Ar-

tikel von der Kirche will es Eck bedünken, als ob die unsichtbare Kirche zu sehr auf Kosten der sichtbaren betont wäre. Von der heiligen Schrift den Ausdruck sermo vivus gebrauchen, widerspricht dem Brauche der Väter. Auch in der Lehre von den Sacramenten sind manche Incorrectheiten unterlaufen; so ist es falsch, wenn das Sacrament der Firmung aus Joh. 14, 16 begründet wird, und eben so will Eck nicht zugeben, daß die Sacramentalität ausschließlich der christlichen Ehe vindicirt werde, was mit der Lehre des Apostels Paulus und Augustin's nicht zusammengehe. Die namentlichen Invocationen der Heiligen will der Autor des Interim auf die Gebete außerhalb der Messe beschränken, auch sollen sie nur als conservi der Gläubigen angerufen werden; der gottesdienstliche Gebrauch der Bilder wird nur schüchtern in Schutz genommen, die Wirksamkeit des Meßopfers gewissermaaßen vom Glauben der Darbringer abhängig gemacht, die Darbringung desselben als eine Selbstdarbringung der Kirche bezeichnet. In Betreff der Controversen über Privatmesse und Laienkelch zeigt sich der Autor viel zu indifferent, wenn er meint, Jenen, welche durchaus keine Messe ohne Communicanten wollen, möge man den von ihnen gewünschten Usus zugestehen, und ebenso den Laienkelch jenen Gemeinden und Gegenden, welche es fordern. Das bloße Wünschen und Begehren ohne tieferen Grund und gegen den Brauch der Kirche ist doch nicht schon durch sich selber berechtiget. Auch in den Bemerkungen über die Zugeständnisse in Sachen der kirchlichen Disciplin zeigt sich, daß der Autor, obschon katholisch gesinnt, doch kein geschulter Theolog sei, und sich demzufolge augenfällige Verstöße gegen die kirchlichen Lehrentscheidungen zu Schulden kommen lasse; er irrt, wenn er meint, daß durch feierliche Gelübde und Ordensprofession die Ehe nicht aufgelöst werde, wenn er ferner die Schlüsselgewalt mit der kirchlichen Jurisdictionsgewalt für identisch hält. Seine nebenhergehenden Ausfälle auf Klöster und Religiosen sind unwürdige Concessionen an die Gegner; sein gefälliges Entgegenkommen in Absicht auf die Milderung, Vereinfachung u. s. w. des Fastengebotes und ähnlicher Kirchenvorschriften ist von widerkirchlichem Laxismus und Indifferentismus nicht frei zu sprechen.

Eck's Vorstellungen thaten ihre Wirkung. Die katholischen Stände erklärten dem Kaiser, einer eigenmächtigen, ohne Intervention der legitimen kirchlichen Auctorität vorzunehmenden Änderung



in Sachen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Herkommens nicht beitreten zu können; sie erklärten weiter, am augsburger Reichsabschiede von a. 1530 festhalten zu wollen, der die Aufrechthaltung des katholischen Glaubens gegen die mit siegreichen Gründen widerlegten Protestanten ausgesprochen habe; in eine Annahme der zu Regensburg vereinbarten Artikel bis auf ein weiteres Concil zu willigen, gehe aus mehrfachen Gründen nicht an, indem die Vereinbarung nur über minder wichtige oder gar nicht controverse Artikel zu Stande gekommen, während über die wichtigeren und dem Volke am meisten auffälligen keine Einigung erzielt worden sei; auch würde durch das Eingehen auf solche Vereinbarungen dem Ansehen des Oberhauptes der Kirche empfindlich geschadet; derlei Gegenstände könnten nur auf einem von der legitimen kirchlichen Behörde einberufenen Concil entschieden werden. Demgemäß beantragen die Stände, man möge die regensburger Verhandlungen und ihre Resultate auf sich beruhen lassen, und das Weitere entweder einem allgemeinen Concil, oder einem rechtmäßig berufenen Nationalconcil oder einer künftigen Reichsversammlung anheimstellen.

Dieser Ausgang des regensburger Tages reizte Bucer's Unwillen, und veranlaßte ihn zu bitteren und gehässigen Angriffen auf Eck, der indeß die Streiche seines Gegners nicht auf sich sitzen ließ, sondern rüstig und schlagfertig erwiderte, und Bucer's angebliche Bemühungen um Ausgleichung der religiösen Spaltung Deutschlands als ränkevolle Umtriebe und Machinationen eines ehrgeizigen Intriguanten entlarvte, der lediglich die Dekatholisirung Deutschlands anstrebe. Die von Bucer gegen die katholischen Stände des regensburger Tages geschleuderten Anklagen weist Eck als Injurien und Verläumdungen zurück[1]); es sei lügenhafte Dreistigkeit, wenn er der Erklärung der katholischen Fürsten gegenüber verschiedene Artikel als vereinbart ausgibt, die ihm kein Katholik zugeben kann, weil sie eben nur rein protestantische Sätze sind. Er treibt seine Unehrlichkeit auf den höchsten Grad, wenn er z. B. behauptet, man habe sich über das Abendmalsdogma verständiget; dieß wagt Bucer zu behaupten, der mit den Schweizern die reale Gegenwart Christi im Sacramente geläugnet hat? Die von Bucer veröffentlichte Beschwerde-

---

[1]) Siehe die der Replica eingeschaltete Apologia pro catholicis principibus.

schrift, welche Gropper und Pflug wider Eck als Verdächtiger ihrer Orthodoxie an den Kaiser gerichtet haben sollen, will Eck für eine Erdichtung Bucer's halten, erklärt übrigens, daß er beide Männer hoch achte, und nicht begreifen könne, wie sie ihm, falls sie nicht etwa selber die Verfasser des Interim wären, über seine offene und ehrliche Erklärung gegen dasselbe gram zu sein Ursache haben könnten.

§. 656.

Auch Pighius erklärt sich in seiner, gegen Bucer's Acta Ratisbonensia gerichteten Schrift [1]) gegen den ganzen Grundgedanken des regensburger Interim. Es sei vorauszusehen gewesen, daß durch ein sogenanntes Religionsgespräch keine Ausgleichung der religiösen Spaltung erzielt werden könne; zudem sei das Interim gar nicht darnach angethan gewesen, einem solchen Zwecke zu dienen, da es allenthalben, anstatt die katholische Wahrheit offen und rückhaltlos auszusprechen, die Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten künstlich zu verdecken suchte. Die Behauptung Bucer's, daß in wesentlichen Stücken eine Einigung der Collocutoren zu Stande gekommen sei, ist einfach eine Unwahrheit; wie wäre eine Verständigung möglich gewesen, da er und Gleichgesinnte von vorne-

---

[1]) Ratio componendorum dissidiorum et sarciendae in religione concordiae. Cöln, 1542. — Außer dieser und der nächstfolgend angeführten Schrift gegen Bucer veröffentlichte Pighius noch eine umfangreiche Arbeit über die zu Regensburg verhandelten theologischen Materien: Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum, et quibus nunc potissimum exagitatur Christi fides et religio, diligens et luculenta explicatio. Köln, 1542. Fol. Das Werk handelt in 16 Abschnitten: de peccato originis, de justificatione, de ecclesia, de transsubstantiatione, de sacrificio missae, de missis privatis, de communione sub utraque, de adoratione Christi in eucharistia, de poenitentia, de veritate septenarii Sacramentorum, de ordine ecclesiastico, de humanis et ecclesiasticis traditionibus, de cultu Sanctorum, de votis monasticis, de coelibatu, de potestate ecclesiastica. Dazu noch zwei Anhänge: 1) Über Ehescheidung und pluralitas uxorum im neutestamentlichen Gesetze — 2) Erweisung der Unächtheit der Acten der sechsten und siebenten Synode, aus welchen man beweisen will, daß Papst Honorius in den Irrthum der Monotheleten verfallen sei.

herein die augsburger Confession und deren Apologie als ihr unverrückbar festzuhaltendes Bekenntniß erklärten!

Pighius unterzog auch die weitere, den Actis Ratisbonensibus nachfolgende Schrift Bucer's über Ursachen und Heilmittel der religiösen Spaltung [1]) einer näheren Prüfung [2]), und zeigt, daß dieselbe zunächst schon von ganz falschen Grundbehauptungen ausgehe. Bucer meint nämlich, daß, so oft Religion und Glaube verderbt werden, jederzeit falsche Meinungen auftauchen über die Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung und über die wahre und rechte Weise des Gottesdienstes und frommer gottwohlgefälliger Werke. Diese Behauptung ist unwahr, und wird durch die Geschichte widerlegt; es wird z. B. niemand läugnen, daß durch die arianische Häresie Religion und Glaube verderbt worden seien; die arianischen Streitigkeiten bewegten sich aber um ganz andere Puncte, als jene, die Bucer anführt. Über diese ist bis zu Luther's Auftreten in der Kirche niemals gestritten worden. Auch lehrt die Kirche nicht jene Grundsätze äußerlicher Werkheiligkeit, welche ihr Bucer unterlegt; mithin sind alle auf diese falsche Unterstellung gestützten Klagen Bucer's über das gegenwärtige Verderben der Kirche unwahr oder übertrieben. Also hatte auch Erasmus, welcher nach Bucer's Angabe als gotterleuchteter Mann es zuerst mit siegreichen Waffen angegriffen haben soll, keine Ursache, es zu bekämpfen. Wenn die von der Kirche empfohlenen und gepflegten frommen Übungen der Buße und Entsagung und des werkthätigen Eifers lauter werthlose und sündhafte Werkheiligkeit sein sollten, so wären ja die vielen Büßer und Heiligen, von deren Entsagungen und ascetischen Übungen uns die Schrift erzählt, lauter grobe Sünder gewesen! Daraus erhellt auch, was von Bucer's Angriffen auf die kirchliche Disciplin und auf kirchliche Institute zu halten sei, in welchen die Frömmigkeit im Geiste und nach dem Beispiele jener heiligen Vorbilder gepflegt werden soll. Seine Klagen über das Abhandenkommen des Geistes der echten Christlichkeit und Frömmigkeit in der katholischen Kirche zwecken aber einzig darauf ab, zu zeigen, daß mit Jenen, die in der päpstlichen Kirche verharren wollen, über eine Heilung und

[1]) Siehe Oben S. 237, Anm. 1.

[2]) Apologia Alberti Pighii Campensis adversus Martini Buceri calumnias, quas solidis argumentis et clarissimis rationibus confutat. Mainz, 1543.

Regeneration der religiösen Zustände sich gar nicht reden lasse, und der erste nothwendige Schritt zur Herstellung der religiösen Eintracht die Lossagung von der römischen Kirche sei, deren Auctorität jene der heiligen Schrift substituirt werden müsse. Er meint, daß eine Übereinstimmung im Glauben nur unter Jenen bestehen könne, welche, wahrhaft Kinder Gottes, vom Geiste Gottes getrieben werden und seine Werke vollbringen. Christus lehrt anders, wenn er den Begriff der Kirche durch das Gleichniß von den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen erläutert. Der Bestand der Kirche und der kirchlichen Einheit ist nicht auf die subjective Erleuchtung der einzelnen Gläubigen, sondern auf objective Institutionen gegründet; der Apostel Paulus redet von gottbestellten Ausspendern der Geheimnisse Gottes, und selbst die augsburger Confession erkennt den Bischöfen das Recht zu, in Sachen der Lehre zu entscheiden. Also haben diese das Recht, zu entscheiden, ob irgend eine als christlich ausgegebene Lehre mit der Schrift übereinstimme oder nicht, und ihre Entscheidung gilt anstatt Gottes Ausspruch gemäß Christi Wort: Qui vos audit, me audit. Soll nun den Gläubigen von dem einstimmigen Urtheile der Bischöfe in Sachen der überlieferten Lehre noch eine weitere Appellation an den, den Gläubigen einwohnenden heiligen Geist erlaubt sein? Was soll also die Redensart sagen, daß nur Jene, die vom Geiste Gottes getrieben werden, oder die wahren Gotteskinder in Sachen der Lehre urtheilen und sich verständigen können? Wer darf es wagen, sich für so tief erleuchtet zu halten, daß er aus sich selbst in den höchsten und heiligsten Dingen das Rechte finde? Wer darf sich mit untrüglicher Sicherheit für ein echtes Gotteskind halten? Wie will Bucer eine Synode solcher Gotteskinder in Deutschland zur Verständigung in Glaubenssachen zu Stande bringen? Durch wessen Auctorität soll sie zusammenberufen werden? Und sollen ihre Beschlüsse bloß für Deutschland oder für die ganze Christenheit gelten? Bucer's Idee von einer Verständigung der Gotteskinder im Glauben gleicht dem Vorhaben unruhiger Verschwörer, welche ihre legitimen Obrigkeiten abschaffen und alle Einrichtungen ihres Gemeinwesens demoliren wollen, um aus dem Schutte desselben irgend etwas, ihnen selber zur Stunde noch unbekanntes Neues aufzubauen. Würden in einem solchen Falle nicht alle Wohlgesinnten sich aufgefordert fühlen, gegen ein so frevelhaftes und gefährliches Attentat sich einmüthig zu

erheben? Bucer's Ablehnung einer hierarchischen Regierung de Kirche streitet eben so sehr gegen die durch das Evangelium docu mentirte ursprüngliche Form und Einrichtung, welche Christus selbe seiner Kirche gab, als auch gegen die nothwendige Form und Ein richtung eines jeden Gemeinwesens, indem jeder Staat und jed Gesellschaft einer Regierung bedarf, und die Regierung in alle durch sie zu besorgenden Angelegenheiten Macht und Auctoritä haben muß. Die Kirche ist nicht ein freier Verein, sondern ein von Gott gegründete Anstalt, und Glieder und Angehörige de Kirche sind alle Jene, welche factisch unter ihrer Leitung stehen d. h ihre Lehre bekennen und an ihren Sacramenten theilhaben. Da die Angehörigen der Kirche den kirchlichen Auctoritäten den schul digen Gehorsam leisten, ist eine selbstverständliche Pflicht; im Be sonderen ergibt sich aus dem Begriffe der Kirche als Verkünderin der göttlichen Heilswahrheit, daß sich die Gläubigen dem Ausspruche des kirchlichen Lehramtes unverweigerlich unterwerfen. Wenn auch die Leiter der Kirche für sich fehlbare Menschen sind, so darf doch nicht übersehen werden, daß die Kirche unter der unmittelbaren Leitung des göttlichen Geistes steht, dessen Walten es jederzeit ver- hüten wird, daß die kirchliche Lehrauctorität falsch und unwahr rede. Die kirchliche Lehrauctorität steht auf dem Grunde der kirch- lichen Tradition, und diese wird durch den in legitimer Succession von den Aposteln abstammenden Episcopat unter Obmacht des Hauptes der römischen Kirche, des Nachfolgers Petri, gehütet. Der Nachweis des ausgezeichneten Vorranges der römischen Kirche und ihres Haup- tes als höchster und maaßgebender Lehrauctorität bildet den Haupt- inhalt der weiter folgenden Ausführungen des Pighius, der indeß, wie eine Schlußbemerkung von fremder Hand am Ende des Buches bekannt gibt, vor Beendigung seines Werkes vom Tode ereilt wurde (27 Dez. 1542), daher dasselbe nicht durch ihn, sondern durch einen seiner Freunde veröffentlichet wurde.

Auch mit dem englischen Bischof Gardiner (vgl. Unten §. 669), welcher als Gesandter seines Königs auf dem regensburger Reichs- tage anwesend war, verstrickte sich Bucer in eine Polemik. Auch Gardiner beschwerte sich [1]), daß ihm Bucer öffentlich Gesinnungen

---

[1]) Stephani Wintonensis, episcopi Angli ad Martinum Bucerum epistola, qua cessantem hactenus et cunctantem ac frustratoria responsionis

und Äußerungen unterlege, gegen welche er sich ernstlichst verwahren müsse. Bereits zu Regensburg habe er Bucer'n in einer Privatzuschrift seine wahre Meinung über die angeblichen Einigungspläne desselben kundgegeben; er habe dieß später öffentlich gethan, ohne daß Bucer darauf geantwortet hätte, der es statt dessen vorgezogen habe, einer Streitschrift gegen Cochläus gehässige Ausfälle gegen Gardiner einzumengen, welchen dieser nunmehr durch eine zweite Schrift gegen Bucer begegnen will. Er schildert darin das zweideutige, intriguante und verschlagene Wesen Bucer's, welches selbst seinen Gesinnungsgenossen verdächtig sei, die entsittlichenden Wirkungen der neuen Lehre, das aus derselben herausgewachsene wilde Sectenwesen der Wiedertäufer u. s. w., und ergeht sich sodann in einer Kritik der protestantischen Lehren über Erbsünde, freien Willen, Glaube, Rechtfertigung u. s. w.; die Charitas werde von Bucer gerade so gelobt und empfohlen, wie von den Epikuräern die Tugend; er weist speziell die trügerischen Hinterhältigkeiten nach, welche in Bucer's Zugeständniß der Anbetungswürdigkeit Christi im Altarssacramente enthalten seien.

§. 657.

Im Laufe von dritthalb Decennien war ein großer Theil deutscher Länder und Städte bleibend für die neue Lehre gewonnen worden, und das ungefähre Machtverhältniß zwischen altkirchlichem und protestantischem Glauben bereits festgestellt. Die protestantischen Fürsten hatten sich a. 1531 zu Schmalkalden zu einem bewaffneten Bunde geeiniget, der nach sechs Jahren erneuert wurde, und sich nebenbei noch fortwährend durch neue Beitritte erweiterte. Um die Zeit, als die Religionsgespräche zu Worms und Regensburg statt hatten, konnten die Stimmführer der neuen Lehre bereits auf die Protestantisirung des kölnischen Erzstiftes Hoffnungen setzen; namentlich wußte der schlaue und gewandte Bucer den schwachen Erzbischof

---

pollicitatione orbis de se judicia callide sustinentem urget ad respondendum de impudentissima ejusdem pseudologia justissimae conquestioni ante annum editae. Ingolstadt, 1546. Der Schluß dieser Schrift ist aus Utrecht (12 Dez. 1545) datirt, wo sich Gardiner dazumal in Angelegenheiten seines Königs aufhielt.

Hermann von Wied zu umgarnen, und brachte ihn so weit, daß derselbe mit Hilfe der nach Bonn einberufenen Stände dem Erz stifte ein mit Bucer und Melanchthon berathenes Reformationsdecre aufdringen wollte. Da die Geistlichkeit des Erzstiftes gegen dasselb entschiedenst protestirte, so wählte Hermann den kürzeren Weg de Willkür und Gewalt, und ließ das Decret einfach als Landesgese publiciren. Damit hatte er aber seinen eigenen Sturz besiegel Die Geistlichkeit des Erzstiftes appellirte an Kaiser und Papst, un bewog auch die weltlichen Stände, der Protestation beizutreten; di schmalkaldener Verbündeten sahen sich außer Stande, ihm die zug sagte Waffenhilfe zu leisten, und so wurde er, nachdem er eine wiederholten Vorladung zur Verantwortung vor dem Kaiser nich Folge geleistet, förmlich entsetzt, und vom Papste excommunicirt Da gab er denn den Gedanken an weiteren Widerstand auf, un zog sich auf die Güter seiner Familie zurück, auf welchen er einig Jahre darnach sein unrühmliches Leben endete († 1552).

Das Reformationsdecret Hermann's enthielt als wesentlichst Neuerungen die Verwerfung des Meßopfers, den schweizerische Abendmalsbegriff, Anordnung der Communion unter beiden Ge stalten, Verbot der Anrufung der Heiligen, und schrieb den Klöster eine Lebensregel vor, die nothwendig zur Auflösung derselben führe mußte. Die vom Domcapitel sofort veröffentlichte Gegenvorstellun war von Gropper abgefaßt [1]), welcher dem Domcapitel als Mitglie angehörte und ehedem, bevor Hermann von Bucer umgarnt worde war, auf den Erzbischof einen heilsamen Einfluß geübt hatte, wi denn auch die Berufung der berühmten kölner Provincialsynod durch Kurfürst Hermann (1536) und die auf demselben gefaßte Beschlüsse größtentheils auf Gropper's Rechnung zu setzen sind [2]

---

[1]) Christliche und katholische Gegenberichtung eines ehrwürdigen Domcapitel zu Cöln wider das Buch der genannten Reformation, so den Ständen de Ertzstiffts Cöllen auf jüngstem Landtag zu Bonn vorgehalten und unt dem Titel eines Bedenkens im Druck (doch mit allerlei Zusätzen und Ve änderungen) ausgegangen ist. Köln, 1544. Fol. — Auch lateinisch unt dem Titel: Antididagma, seu christianae et catholicae religionis pe Dominos Canonicos Metropol. Eccl. Colon. propugnatio etc. Köln, 1544

[2]) Die Beschlüsse dieses Concils wurden nachträglich von Gropper ausführlic bearbeitet, und sammt der ihnen angeschlossenen, gleichfalls von Groppe

Auf des Erzbischofs Wunsch war Gropper später (1540) nach Hagenau gegangen, um mit Bucer sich über die Mittel zur Wiederherstellung der kirchlichen Einigung zu besprechen. Da der Reichstag von Hagenau nach Worms verlegt wurde, gieng Gropper auf seines Herrn Befehl gleichfalls dahin, und wurde sammt dem kaiserlichen Rathe Veltwich von Bucer zu einem vertraulichen Gespräche eingeladen, an welchem auch Capito theilnahm. In dieser Unterredung gieng Bucer, wie Gropper erzählt, scheinbar in allen, damals zu Worms, und hierauf zu Regensburg verhandelten Controverspuncten, auf die katholische Auffassung ein. Welche Absichten Bucer hiebei leiteten, geht aus seinem nachfolgenden Verhalten hinlänglich hervor; das von Gropper in gutem Glauben ausgearbeitete regensburger Interim sollte unter den von Bucer angestrebten Modificationen die kaiserliche Billigung erlangen, um solchergestalt den geistlichen Fürsten die Einführung der in protestantischem Sinne verstandenen Reformation zu erleichtern. Da Eck vom regensburger Gespräch sich zurückzog, besorgten Gropper und Pflug bei fortgesetzter Betheiligung an demselben den katholisch Gesinnten verdächtig zu werden, und erbaten sich vom Kaiser ein Zeugniß zum Schutze ihrer katholischen Ehre, welches ihnen auch bereitwilligst ausgestellt wurde. Als später Bucer die Acten des regensburger Gespräches veröffentlichte, fand neben anderen bereits Genannten auch Gropper sich bewogen, eine Widerlegung derselben bekannt werden zu lassen, um die vielen, theilweise seine Person betreffenden Entstellungen zu widerlegen [1]). Er habe jederzeit darauf bestanden, daß eine Ausgleichung zwischen Katholiken und Protestanten nur dann erst möglich sei, wenn man sich darüber geeiniget habe, daß die Lehre der heiligen Schrift fortan nach katholischer Auslegung d. i. gemäß dem in der christlichen Kirche traditionell feststehenden Sinne zu predigen sei. Niemals habe er zu Bucer gesagt, „daß wir allein durch unseren

---

bearbeiteten Institutio compendiaria doctrinae christianae in concilio provinciali pollicita (Cöln, 1538) unter Hermann's Namen veröffentlichet.

[1]) An die römische Kayserliche Majestät ..... Warhafftige Antwort und gegenberichtung.... Martini Buceri Freventliche Klage und angeben wider Gropper. Köln, 1545. — Dawider Bucer: De concilio et legitime judicandis controversiis religionis, criminum quae in M. Bucerum Jo. Cochlaeus et Jo. Gropperus perscripserunt, confutatio. Straßburg, 1545. Vgl. vor. §.

Herrn Jesum Christum fromm und selig werden, so wir an il wahrlich glauben"; er habe vielmehr Bucer genöthiget zuzugesteh daß wir nicht durch einen werklosen, sondern einzig durch den wa ren, lebendigen, in Liebe thätigen Glauben selig werden könn Es sei ihm nie eingefallen, zuzugeben, daß man allen Priester die sich dazu geschaffen fänden, die Ehe gestatten solle, auf d Schlimmeres verhütet werde; vielmehr habe Bucer zugestanden, d der Bann Diejenigen, welche ihrem Versprechen oder Gelübde z wider Ehen schloßen, verdientermaaßen treffe. Einzig so viel glau Gropper zugegeben zu haben, daß es vielleicht gut wäre, wenn d Concil von Trient in Ermangelung tauglicher Coelibes gestatt wollte, daß verheirathete Kleriker, wofern sie sonst bewährt u tauglich wären, jedoch keine Bigami, zu Priestern ordinirt und a Pfarrer angestellt würden.

Gropper erwähnt in dieser Zuschrift an den Kaiser bereits ein anderen Werkes, an welchem er, seiner Aussage gemäß, bereits v dem regensburger Religionsgespräche gemeinschaftlich mit Billick z arbeiten begonnen hatte. Es ist dieß jene umfangreiche Schri über die Eucharistie[1]), welche im J. 1548 deutsch[2]), später aber vo Surius in's Lateinische übersetzt erschien[3]). Der Inhalt dieser Schri ist bereits durch den Titel derselben angezeigt; ihre Hauptaufga ist, das kirchliche Abendmalsdogma als ein von jeher in der Kirc geglaubtes durch eine möglichst reiche Sammlung von Zeugnisse aus der alten Kirche nachzuweisen. Am Schlusse des ersten Haup theiles der Schrift, welcher die Wesensverwandlung zum Gege stande hat, stellt Gropper in 25 Puncten die Ergebnisse der Au sagen der heiligen Väter über die Eucharistie zusammen, welche unt mannigfaltigen Formen und Wendungen die Eine Thatsache de

---

[1]) Vgl. Oben S. 110 ff.

[2]) Von wahrer, wesentlicher und bleibender Gegenwärtigkeit des Leibs un Bluts Christi nach geschehener Consecration und derselben Anbettung i hochwürdigsten heiligsten Sacrament des Altars, und von der Communio unter einer Gestalt wider jetziger Zeit entstandene und weit ausgebreitet Ketzereyen und Secten. Köln, 1548.

[3]) De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia. De asser vatione Eucharistiae. De Christo in Eucharistia adorando. De com munione alterius speciei. Cöln, 1560.

seit ältester Zeit unläugbar vorhandenen Glaubens an das Wunder der übernatürlichen Brotverwandlung sicher stellen. Die Väter sprechen diese Verwandlung mit ausdrücklichen Worten aus; sie vergleichen dieselbe mit der Incarnation, mit der Verwandlung der von Christus genossenen Speisen in Christi Fleisch; sie gebrauchen die Ausdrücke convertere, mutare, transmutare, transelementare; auch die Ausdrücke consecrare und conficere sind unzweideutig; sie sagen, Christus habe uns sein Fleisch und Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines hinterlassen, damit wir uns vor dem Genusse desselben nicht entsetzen; sie dringen auf den Glauben an die Wahrheit des Sacramentes. Die Kirche entzog dasselbe den Blicken der Heiden und Katechumenen, reichte es aber den getauften Neugebornen. Die Eucharistie wird von den Vätern als unblutiges Opfer Christi bezeichnet, und als Erfüllung des im Alten Testamente bloß figuraliter angedeuteten Sacramentes; sie wird als Himmelsbrot von dem irdischen Brote unterschieden, als Christi Leib, Christi Blut bezeichnet; wie Christi getödteter Leib in ein reines Tuch gehüllt wurde, so müsse auch die Eucharistie auf reine Linnen gelegt werden u. s. w.

§. 658.

Unter den kölnischen Theologen dieses Zeitalters sind neben Gropper im Besonderen noch Everhard Billick, Matthias Cremer, Johannes Slot hervorzuheben, welche mehr oder weniger bedeutsam an den damaligen Controversen sich betheiligten. Billick, dem Carmeliterorden angehörig, war bei den, durch die unglückseligen Schritte des Erzbischofes Hermann veranlaßten Bewegungen im kölner Erzstifte der Wortführer der Universität und der niederen Geistlichkeit, war auf mehreren Reichstagen anwesend, hatte an der Abfassung des regensburger Interim Antheil, nicht minder aber an dem Rücktritte des Theobald Thamer in die alte Kirche. Unter seinen Schriften heben wir hier diejenigen hervor, welche die bucer'schen Umtriebe im kölner Erzstifte berühren [1]), in deren Bekämpfung sich ihm

[1]) Judicium Deputatorum Universitatis et secundarii Cleri Coloniensis de doctrina et vocatione Martini Buceri ad Bonnam, 1543. — Judicium Universitatis et Cleri Coloniensis adversus calumnias Philippi Melanch-

Cremer anschloß[1]). Einige Jahre später erregte ein aus Belgien geflüchteter Fanatiker Justus Welsens einiges Aufsehen in Cöln; die Doctrinen desselben veranlaßten den Johannes Slot (vgl. Oben S. 212) zur Abfassung mehrerer Streitschriften, die übrigens nicht ausschließlich gegen Welsens gerichtet sind, sondern eine allgemeinere Bedeutung anstreben[2]).

Billick wurde a. 1546 noch einmal zu einem Religionsgespräche nach Regensburg während des daselbst versammelten Reichstages berufen[3]), welches natürlich eben so fruchtlos war, wie die vorausgehenden Verhandlungen, darunter die letzte auf dem vorjährigen Reichstage zu Worms (1545). Die Verhandlungen zerschlugen sich bereits bei Durchsprechung des ersten Punctes, die Lehre von der Rechtfertigung betreffend; die protestantischen Collocutoren wollten als „Gläubige" mit den „Heiden" (Pelagianern) keine Gemeinschaft haben. Außer Billick waren zu dem Gespräche noch Cochläus, der Spanier Malvenda, und der augustiner Eremit aus Colmar, Johann Hofmeister berufen — letzterer gleichfalls einer der bedeutenderen Streiter gegen die neue Lehre in damaliger Zeit, der sich sowol durch Schriften[4]), als auch durch seine Predigten, wie noch letztlich

---

thonis, Martini Buceri, Oldendorpii et eorum asseclarum defensio, cum diligenti explicatione materiarum controversarum. Köln, 1545.

[1]) Christlich Bericht, waruff zu grundfestigen, der standhafftig will bleiben in dem uffrechtigen Christenglauben, mit Widerlegung der principalsten Articulen der verfertigten Lehr Martini Bucers, im Buch zu Bonn ausgegangen 1543.

[2]) De retinenda fide orthodoxa et catholica adversus hostes et sectas, et praecipue lutheranam. Accessit: De verbi Dei virtute et ecclesiae inseparabili potentia. Köln, 1555. — Apologiae Justi Velsii Hagani Confutatio. Köln, 1557. — Disputationum adversus haereticos liber unus, in quo sub propugnatione articulorum Justo Velsio Coloniae propositorum omnes ferme hujus saeculi controversiae discutiuntur. Köln, 1558.

[3]) Darauf bezieht sich: Epistel Eberhardi Billickii, Karmeliten zu Köln (Abgedr. in Neudecker's Urkunden aus der Reformationszeit. Cassel, 1836. S. 787—798).

[4]) Dahin gehören außer mehreren Commentarien über verschiedene neutestamentliche Bücher: De Jesu Christo, unico propitiatore et perpetuo sacrificio — Loci communes rerum theologicarum, quae hodie in controversiam agitantur — Dialogi — De malis artibus haereticorum —

auf den Reichstagen zu Worms und Regensburg, hervorgethan hatte. Die zwei Bücher Dialogen, eine seiner letzten Arbeiten, deren Vorwort aus Regensburg datirt ist, enthalten eine mit scharfem Ernste gemischte Satyre auf die Häupter der Reformation: Luther, Melanchthon, Bucer, Zwingli u. s. w., gegen welche er mit ihren eigenen Worten zu Felde zieht, um die Unsicherheit ihres schwankenden und wechselnden Dafürhaltens, ihre Widersprüche mit sich und untereinander aufzudecken.

Neben den Genannten ist, um die Aufzählung der namhafteren Theologen der deutschen Kirche in dieser Epoche zu vervollständigen, noch zweier hervorragender Männer zu gedenken. Der eine derselben ist der bereits mehrmals erwähnte erfurter Franciscaner Conrad Cling († 1556), aus dessen Schriften neben der schon oben angeführten [1]) weiter noch seine Loci communes in fünf Büchern, sein Catechismus catholicus complectens summam christianae institutionis in vier Büchern, seine summa theologica d. i. ein Compendium der christlichen Lehre in 300 Abschnitten zu nennen sind, nebst seiner Schrift de securitate conscientiae in zwei Büchern, welche gleichfalls einen apologetisch-polemischen Zweck verfolgt, indem der Verfasser zu zeigen bemüht ist, daß einzig die katholische Auffassung der christlichen Lehre volle Beruhigung gewähre und den Trost des christlichen Heiles sicher stelle. Die beiden ersten der genannten Werke sind von beträchtlichem Umfange; jedes derselben füllt einen starken Folioband. Die Anordnung der abgehandelten Materien anbelangend, handeln die loci communes in den ersten zwei Büchern von Glaube und Werken, Gnade und Rechtfertigung, im dritten Buche von der Kirche und heiligen Schrift, im vierten Buche von Sacramenten, Meßopfer, Sacramentalien und was sonst zum katholischen Gottesdienste gehört (Heiligenverehrung, Gedächtniß der Verstorbenen, Fegefeuer u. s. w.), im fünften Buche von den Versündigungen wider die christliche Gerechtigkeit. Der Catechismus catholicus handelt im ersten Buche vom Glauben an Christus und sein Heil; die Lehrentwickelungen des zweiten Buches werden unter die zehn Gebote, sieben Bitten des Vaterunser und 12 Artikel des

---

Canones ad interpretandas sacras literas — Judicium de articulis fidei Carolo V 1530 exhibitis.

[1]) Siehe Oben S. 234, Anm. 3.

christlichen Glaubens subsumirt; das dritte Buch handelt in eigenthümlicher, sinniger Verknüpfung der Materien von Kirche, Priesterthum und Sacramenten in ihren Beziehungen zum christlichen Heilsbedürfniß der Gläubigen; das vierte Buch von der ascetischen Disciplin des christlichen Lebens (Gebet, Fasten, Almosen) und deren unsittlichen Gegensätzen, welche unter die sieben Hauptsünden subsumirt werden. Der Herausgeber des Katechismus, Georg Wizel der Jüngere, spricht in der an die Väter der Stadt Erfurt gerichteten Widmungsrede mit höchster Verehrung von der tiefen Einsicht und den hohen Tugenden des verewigten Cling, dessen unsterblichen Namen und große Verdienste um die katholische Sache er als eine höchste und ruhmreichste Zierde Erfurts bezeichnet. Und in der That möchten seine Schriften als Zeugnisse einer in den Übungen eines frommen und werkthätigen Lebens durchgebildeten christlich-theologischen Überzeugung auch heute noch einer näheren und umständlicheren Würdigung werth sein, als ihnen an dieser Stelle gewidmet werden kann.

Unter den bedeutenderen katholischen Theologen Deutschlands in der ersten Hälfte des Reformationsjahrhunderts muß endlich noch des Friedrich Nausea aus Weissenfeld im Würtembergischen gedacht werden, der aus seinem Wirkungskreise als Prediger zu Mainz durch König Ferdinand in gleicher Eigenschaft nach Wien berufen und nach Faber's Tod Bischof zu Wien wurde († 1552). Nausea war vielseitig gebildet, und hinterließ literarische Arbeiten mannigfaltigen Inhaltes; aus seinen theologischen Arbeiten [1]) ist im Besonderen sein Katechismus der christlichen Lehre hervorzuheben [2]), der in sechs Büchern vom Wesen und Begriffe des christlichen Glaubens, von den zwölf Glaubensartikeln, von den sieben Sacramenten, von den zehn Geboten, von den kirchlichen Gebeten, und von den gottesdienstlichen Ceremonien handelt. Die zwei ersten Bücher sind verhältnißmäßig kurz behandelt, desto ausführlicher die übrigen, am umfangreichsten das letzte. Dieser Katechismus ist demnach nicht

---

[1]) Sermones quadragesimales Viennae in aula Ferdinandi I a. 1534 habiti — Libri duo de horis canonicis et missa — Catholica in symbolum apostolicum contra universos fidei catholicae adversarios, Mainz, 1529.

[2]) Friderici Nauseae catechismus catholicus sex libris comprehensus. Köln, 1552 (2 Aufl.), Fol.



bloß eine kirchliche Bekenntnißschrift, sondern ein vollständiges Lehrbuch der katholischen Religion mit vorherrschender Beziehung auf die praktischen Zwecke des sittlichen und religiös-kirchlichen Lebens.

§. 659.

Mit dem Leben und Wirken dieser Männer berühren sich bereits die ersten Anfänge der Wirksamkeit, welche die Jesuiten, ein damals eben erst entstandener Orden, in Deutschland, Österreich und den angränzenden Ländern und Reichen zu entfalten begannen. Der erste Jesuit, welcher seinen Fuß auf deutsche Erde setzte, war des heiligen Ignatius ältester Genosse Peter Faber, welcher den kaiserlichen Gesandten Ortiz als beigegebener Theolog zum Wormser Religionsgespräche (1540) begleitete; in gleicher Eigenschaft war Faber bei den nachfolgenden Verhandlungen zu Regensburg gegenwärtig (1541). Faber benützte diese Gelegenheit, um den deutschen Klerus mit den geistlichen Übungen bekannt zu machen; in Regensburg drängten sich die vornehmsten und ansehnlichsten geistlichen und weltlichen Herren des Reichstages um seine Kanzel, um sich unter seiner Leitung zu erbauen und zu erneuern. Faber wurde von Ignatius nach Spanien zurückgerufen, sein Werk von zwei anderen Ordensgenossen, Lejai und Bobadilla, fortgesetzt. Bobadilla hielt sich in Innsbruck am Hofe des römischen Königs Ferdinand auf, und begleitete denselben nach Wien, um daselbst durch Conferenzreden für die Erhaltung und Befestigung der wankenden katholischen Überzeugungen zu wirken. Nach dem Schlusse des speierer Reichstages (1542), welchem er beiwohnte, wendete er auf Ferdinand's Wunsch der Reformation der wiener Geistlichkeit seine Mühen zu, wurde aber sofort wieder zum Theologen des Königs für den regensburger Reichstag a. 1543 ernannt, wo er mit Lejai sich zusammenfand. Von Regensburg gieng er nach Ingolstadt und Dillingen, um der in diese Städte eingedrungenen Irrlehre durch seine Predigten zu wehren. Mittlerweile war Faber wieder nach Deutschland zurückgekommen, führte die Geistlichkeit zu Speier zu einer sittlich strengen Lebensweise zurück, und hielt hierauf zu Mainz zahlreich besuchte öffentliche Vorträge über die heilige Schrift, durch welche der damals 24jährige Petrus Canisius, der aus Nymwegen gebürtig war und in Köln seine Studien gemacht hatte, dem Orden ge-

wonnen wurde. Mit Gropper's Unterstützung gründete er das Jahr darauf eine Niederlassung seiner Ordensgenossen in Köln. Vom Niederrhein breiteten die Jesuiten ihre Wirksamkeit nach den Niederlanden aus; bereits Faber war in Löwen, Mastricht und Lüttich durch seine Predigten für die Besserung der Sitten und Bestreitung der Irrlehre thätig gewesen. Ihre ersten Hauptsitze in Deutschland waren Ingolstadt, Wien und Prag; König Ferdinand ermächtigte sie, in seinen Landen frei zu lehren und zu predigen, und ersetzte Lehrer von zweideutiger religiöser Gesinnung durch Männer aus dem Jesuitenorden. Auf Einladung des graner Erzbischofes Nicolaus Oláh gründeten sie a. 1561 ihre erste Niederlassung in Ungarn; vier Jahre später erwirkte ihnen Canisius in Polen Einlaß. Canisius hatte a. 1548 mit Salmeron in Ingolstadt Theologie zu lehren begonnen; Salmeron wurde nach seiner bald erfolgten Abberufung durch die Väter Gaudom und Schorich ersetzt, Canisius aber a. 1550 einstimmig zum Rector der Universität erwählt. Im folgenden Jahre kam Canisius nach Wien, und hielt daselbst an der Universität theologische Vorlesungen; neben ihm lasen Lejai und Schorich über Exegese, da Ferdinand für diesen Zweck eigens zwei Jesuiten gewünscht hatte. Nebenbei unternahm Canisius Missionsreisen durch das von den Protestanten unterwühlte Salzburgische, administrirte nach Nausea's Tode, welchen er als Kanzelredner ersetzte, einige Zeit das Bisthum Wien, das ihm Ferdinand vergeblich anbot, und ließ hierauf seinen Katechismus der christlichen Lehre erscheinen, welcher für fast drei Jahrhunderte das Lehrbuch der katholischen Schulen geworden ist. Aus Rücksicht auf seine großen Verdienste wurde der Gesellschaft Jesu der Unterricht an der Universität Dillingen übertragen. Neben seiner Thätigkeit in kaiserlichem Auftrag auf den deutschen Reichstagen, neben seiner Missionsthätigkeit in Deutschland und seinen Geschäften und Reisen in den Angelegenheiten seines Berufes und Ordens fand er noch Zeit zur Abfassung verschiedener Schriften gelehrten und erbaulichen Inhaltes, in beiden Beziehungen aber auf die dringenden Bedürfnisse der Gegenwart berechnet. Unter den Werken ersterer Art sind vorzüglich zu nennen seine libri duo de corruptelis verbi divini [1]), welche eine, gegen die Entstellungen der magdeburger Centuriatoren gerichtete Darstellung

---

[1]) Vgl. Unten §. 711.

des Lebens Johannis des Täufers und der Gottesmutter Maria enthalten; zu den Arbeiten letzterer Art gehören sein Martyrologium oder Kirchenkalender, seine Erklärungen der Episteln und Evangelien des ganzen Kirchenjahres, Heiligenbiographien, Gebetbücher, ascetische Schriften. In den ersten Jahren seiner Thätigkeit (a. 1546. 1547) hatte er bereits die Werke des Cyrillus Alexandrinus und des Papstes Leo d. Gr. edirt, welchen er später eine Ausgabe der Briefe des heiligen Hieronymus nachfolgen ließ. Seine letzte Thätigkeit widmete er dem durch seine Mühen in's Leben gerufenen Jesuitencollegium zu Freiburg in der Schweiz, wo er auch sein irdisches Leben beschloß († 1597), nachdem er zu wiederholten Malen hohe Kirchenämter und Ehren ausgeschlagen hatte.

Dieß waren die Anfänge der Wirksamkeit jenes großen bewunderungswürdigen Ordens, welchem die Aufgabe beschieden war, die katholische Reaction gegen den Protestantismus einzuleiten, die protestantische Bewegung in engere Gränzen zurückzustauen, die Erziehung und den gelehrten Unterricht der katholischen Jugend zu übernehmen, die sittliche Reform und Besserung des katholischen Klerus und Volkes anzubahnen. Mit Hilfe dieses Ordens führten katholische Fürsten geistlichen und weltlichen Ranges die Gegenreformation in ihren Ländern durch; nebstdem verdankt ihnen auch die katholische Polemik gegen die Lehren der Protestanten die vorzüglichsten und großartigsten Leistungen — ja man darf sagen, daß sie, wenigstens in Deutschland, die vorzugsweisen Träger dieser Polemik geworden sind, daher denn auch der protestantische Gegensatz gegen das Katholische am schärfsten wider sie sich gekehrt hat.

§. 660.

Ehe aber ihre Bestrebungen durchgriffen, hatten sich jene einer älteren Generation auszuleben, deren Männer unter den überwältigenden Eindrücken des Reformationsereignisses und in der Hoffnung, daß die religiöse Spaltung Deutschlands sich vielleicht noch heben lasse, in Transactionen und Versuchen einer friedlichen Ausgleichung das Heil der Zeit suchten. Selbst Kaiser Karl V und sein Bruder Ferdinand trugen sich zeitlebens mit solchen Plänen herum, und glaubten die Protestanten durch Concessionen für die Wiedervereinigung mit der Kirche gewinnen zu können, oder wollten wenig-

stens kein Mittel unversucht lassen, welches geeignet scheinen mochte, die Erreichung des sehnlichst gewünschten Zieles irgendwie zu fördern. Aus solchen Stimmungen war das sogenannte augsburger Interim geflossen (1547), welches Kaiser Karl kurz darauf, nachdem er durch seine Siege über die schmalkaldner Verbündeten Herr der Situation geworden war, in versöhnlicher Mäßigung den protestantischen Ständen proponirte. Verfasser des Interims waren der nach Karl's Siege bei Mühlberg restituirte Bischof Julius Pflug von Naumburg, der mainzer Weihbischof Michael Helding, und der aus dem Antinomistenstreite bekannte Johann Agricola. Dieses neue Interim gestattete den Protestanten die Communion unter beiden Gestalten, den verheiratheten protestantischen Geistlichen die Beibehaltung ihrer Frauen; auch verzichtete es stillschweigend auf die Herausgabe der eingezogenen geistlichen Güter. In den Artikeln über die Erbsünde und Rechtfertigung kam man den Protestanten, soweit es nur immerhin thunlich schien, entgegen; über die den Protestanten am meisten anstößigen Lehren, Institutionen und Bräuche der katholischen Kirche: Heiligenverehrung, Papstthum, kirchliche Ceremonien u. s. w. wurden verständigende und beschwichtigende Erklärungen gegeben. Das Interim erreichte die beabsichtigte Wirkung nicht. Der Kaiser vermochte die Annahme desselben nur bei einem Theile der protestantischen Länder und Städte durchzusetzen; und nachdem er durch den treulosen Abfall des Churfürsten Moriz von Sachsen in die mißliche Lage des Nachgebens und Vergleichens versetzt worden war, erlosch die verbindende Kraft des Interim von selber, und wurde durch den augsburger Religionsfrieden (1555) förmlich außer Kraft gesetzt. Es war aber nicht bloß von den Protestanten durchwegs ungünstig aufgenommen worden, sondern auch den Katholiken vom Anfang her mißfällig; man sah in demselben einen Übergriff des Kaisers in die geistliche Machtsphäre, man verglich es mit dem Henotikon des Kaisers Zeno, mit der Ekthesis des Heraklius, mit dem Typus des Kaisers Constans. In Venedig wurde es in einer Rathssitzung als eine im Umfange des venetianischen Staatsgebietes verbotene Schrift erklärt; der Dominicanergeneral Romäus, der Sorbonnist Robert Cenalis [1]), der Jesuit Bobadilla schrieben gegen dasselbe, letzterer indeß nicht ohne nachfolgende Rüge hierüber von Seite des

[1]) Antidotum ad postulata Interim. Paris, 1549.

heiligen Ignatius von Loyola. Karl rechtfertigte sich gegenüber den von vielen Seiten laut werdenden Beschuldigungen mit der Bemerkung, daß das Interim ja gar nicht die Katholiken betreffe, somit an den Verhältnissen und Institutionen der katholischen Kirche nichts ändere, sondern einzig den Protestanten gelte, die mittelst dessen der Kirche gewonnen werden sollen.

Ähnlich dachte auch Karl's Bruder Ferdinand, welcher nach der freiwilligen Abdankung Karl's die Pläne desselben aufnahm, und deßhalb solche Männer an sich zog, welche er vermöge ihrer ausgesprochenen irenischen Tendenzen für geeignet und berufen hielt, eine endliche Ausgleichung und Hebung der religiösen Spaltung Deutschlands anzubahnen. Als ein solcher Mann war ihm zunächst der gelehrte und milde Pflug bekannt, der in dem wormser Religionsgespräche vom J. 1557 (vgl. Unten §. 663) den nochmaligen, freilich abermals vergeblichen Versuch einer Verständigung mit den Stimmführern der protestantischen Theologen unternahm [1]). Aus Anlaß dieses Gespräches wurde Kaiser Ferdinand auf den aachener Prediger Matthias Sittardus aufmerksam, welcher bald nach dem wormser Gespräche nach Wien berufen wurde, um jene Stelle auszufüllen, welche vor ihm Faber, Nausea, Canisius eingenommen hatten, und fortan zur engsten und vertrautesten Umgebung des Kaisers gehörte [2]). Es ist kein Zweifel, daß Sittard dem Kaiser außer seiner Rednergabe auch durch seine große Mäßigung und Friedensliebe sich empfahl, in welcher er troß seiner aufrichtigen

---

[1]) Ein actenmäßiger Bericht über Inhalt und Verlauf dieses Gespräches wurde veröffentlichet von dem bamberger Weihbischof Fr. Forner: Historia hactenus sepulta Colloquii Wormatiensis auctoritate Ferdinandi I Romanorum Regis ex decreto omnium imperii statuum inter veteris catholicae ecclesiae et augustanae confessionis theologos anno 1557 instituti, in quo praeter eximios alios theologos R. P. Petrus Canisius S. J. Philippo Melanchthoni confessionis augustanae architecto et sociis ejus comministris oppositus sic montes tetigit, ut fumigarent. Eorum omnium bono, qui suam hucusque salutem augustanae confessioni crediderunt, ut errore ad oculum demonstrato resipiscant, e codice manuscripto evulgata et notis exegeticis tam praecedaneis quam marginalibus illustrata. Ingolstadt, 1624.

[2]) Vgl. über Sittardus den Aufsaß von Lammerß in Dieringer's Zeitschrift, Jahrg. II (Köln 1845), Bd. 2, S. 306 – 321.

katholischen Gesinnung mitunter weiter gieng, als vom streng kirch
lichen Standpuncte aus zu billigen war. Hatte er doch auch vo
züglichen Antheil an der Abfassung der pia desideria, welche d
Kaiser an das Concil von Trient abgehen ließ, um die Gestattun
der Priesterehe und des Laienkelches vom Concil zu erwirken. Da
indeß Sittard der katholischen Sache nichts vergeben wollte, bewie
sein ganzes übriges Verhalten, und insbesondere der höchst heilsam
Einfluß, welchen er auf den, entschieden zum Protestantismus ne
genden Nachfolger Ferdinand's, Maximilian II, übte; weiters d
Umstand, daß der Cardinal Hosius ihn seiner besonderen Freund
schaft würdigte, wie es denn auch der Empfehlung des Hosius zu
zuschreiben ist, daß Maximilian den Sittardus in der von seine
Vater an denselben übertragenen Eigenschaft, trotz seiner anfäng
lichen Abneigung gegen ihn, beibehielt.

§. 661.

Mit den Beziehungen Sittard's zu den Kaisern Ferdinand
und Max II berühren sich jene Cassander's, welcher nach lange
und ernsten Studien in den religiösen Streitigkeiten seines Jahr
hunderts sich endlich zurecht gefunden hatte, obschon ihn seine ire
nischen Tendenzen, welchen er lebenslang nachhieng, selbst noch am
Abend seines Lebens in einer schiefen und seitlichen Stellung zu
der normalen Strömung innerhalb der Kirche festhielten. Geboren
zu Brügge oder in der Nähe von Brügge, war er a. 1532 in Löwe
als neunzehnjähriger Jüngling Magister der freien Künste geworde
und lehrte dieselben in seiner Vaterstadt bis a. 1542. Sodann be
gab er sich mit seinem Freunde, dem brügger Stiftsherrn Corneliu
Wouters auf Reisen, sah Rom, machte Bekanntschaft mit Melanch
thon, den schweizer und straßburger Reformatoren, und ließ sich
a. 1549 bleibend in Köln nieder. Ohne die priesterlichen Weihen
empfangen zu haben, gab er sich angelegentlich theologischen Studien
hin, und folgte den religiösen Kämpfen seines Jahrhunderts mi
großer Aufmerksamkeit. Daß er, obwol katholisch gesinnt, doch in
Sachen des äußeren Kirchenthums, der kirchlichen Verfassung und
Disciplin, sich vorläufig eine große Freiheit eigenen Meinens und
Dafürhaltens reservirt hatte, und der Entwickelung der Kirche noch
nicht bis in die späteren Jahrhunderte herab geistig gefolgt war

läßt sich aus der Art und Weise erkennen, wie er noch a. 1556 den aus reformatorischen Absichten als Bischof von Münster in Aussicht genommenen Wilhelm Kettler rücksichtlich des dem Papste zu leistenden Eides berathen zu müssen glaubte [1]). Der Grundgedanke seiner theologischen Studien war die Zustandebringung einer Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken. Eine hierauf bezügliche Schrift Cassander's veranlaßte den berühmten Rechtslehrer Franz Balduin, ihn um die Ausarbeitung einer Schrift anzugehen, in welcher dargelegt würde, wie auf Grund der durch die Väter der ersten fünf Jahrhunderte bezeugten Lehren der alten Kirche die gegenwärtigen religiösen Wirren beigelegt werden könnten. Cassander arbeitete dieses Gutachten aus [2]), welches die Grundzüge seiner damaligen Anschauungsweise enthielt, und einen ziemlich weitherzigen und unbestimmten Katholicismus vertrat. Balduin legte diese Schrift auf dem Religionsgespräche zu Poissy (1561) vor; dieß gab Anlaß, daß Calvin, ohne den wahren Verfasser zu vermuthen, eine gereizte Entgegnung erscheinen ließ [3]), welche Cassander nicht unerwidert ließ [4]). Mittlerweile wurde Cassander auch in einer dialogisch gehaltenen, deutsch abgefaßten Schrift, „Wegweiser" betitelt, von einem unbekannten Verfasser angegriffen, der ihn einen Heuchler und Papisten schalt, und des Abfalles von seinen früheren Grundsätzen bezichtigte. Cassander rechtfertigte sich gegen diesen Angriff mit würdigem Ernste [5]); er stellt entschiedenst in Abrede, daß er, wie der Gegner ihm vorwirft, sich je die zwinglische Vorstellung vom Abendmale angeeignet habe, die ihm von jeher viel zu dürftig und der Würde eines so erhabenen Sacramentes durchaus unangemessen geschienen habe. Er läugnet nicht, daß er vor

[1]) Vgl. Meuser's Artikel über Cassander in Dieringer's Zeitschr., Jahrg. II, Bd. 3, S. 318 ff. und Bd. 4, S. 34 ff.

[2]) De officio pii ac publicae salutis vere amantis viri in hoc religionis dissidio. Basel, 1561.

[3]) Responsio ad versipellem quemdam mediatorem, qui pacificandi specie rectum evangelii cursum in Gallia obrumpere molitus est.

[4]) Traditionum veteris ecclesiae et SS. Patrum defensio adversus Jo. Calvini importunas criminationes, auctore Veranio Modesto Pacimontano.

[5]) Bartholomaei Mervii ad calumnias, quibus Cassander in germanico quodam libello Viae Commonstrator inscripto petulanter impetitur, Responsio. Köln, 1562.

seiner näheren Bekanntschaft mit den Zeugnissen der Alten au Bucer's Ansicht über das Altarssacrament großes Gewicht legte, zu folge der hohen Vorstellung, die er von Bucer's patristischer Erudi tion hatte, und weil er ihn für einen, die endliche Versöhnun der streitenden Religionsparteien aufrichtig wünschenden Mann hielt Später habe er sich überzeugt, daß weder Bucer noch Calvin mi den Anschauungen des Alterthums und der allgemeinen Kirche durch aus übereinstimme. Auch mißfalle ihm der ungestüme Eifer de Neuerer, die entschieden Gutes und Bewährtes rücksichtslos abthu wollen, und unter sich selbst uneins und gespalten seien. So löb lich indeß diese Gesinnungen waren, so konnten sie entschiedene Katholiken selbstverständlich nicht genügen. Schon ein paar Jahr früher waren die von ihm a. 1556 edirten Hymni ecclesiastici wege der denselben beigefügten Anmerkungen der Censur der belgische Theologen verfallen; und nun drohten auch Gegenschriften gege Cassander's Officium pii viri. Lindanus zog auf Hopper's Ver wendung die schon ausgearbeitete Gegenschrift zurück; Ravestei (Tiletanus) aber und Hessels veröffentlichten Widerlegungen [1] Hessels trat nachgehends auch noch in einer anderen Frage al Gegner Cassander's auf. Cassander, der mit der geschichtlichen Untersuchung über den Laienkelch sich viel beschäftiget hatte, wa durch einen Rath des Kurfürsten von Trier angegangen worden, die Gründe zusammenzustellen, mittelst welcher jene Katholiken, welche dieß nicht ohnehin schon thaten, dahin gebracht werden könn- ten, das Verlangen nach der Communion unter beiden Gestalten aufzugeben. Die hierauf ertheilte Antwort Cassander's war ohne sein Vorwissen einem Buchdrucker in die Hände gefallen, und unte dem Titel Consultatio de communione sub utraque specie ver- öffentlichet worden. Früher schon war gleichfalls eine ältere Schrift Cassander's über diesen Gegenstand gegen seinen Willen ge- druckt worden: De canonica communione. An dieser letzteren Schrift hatte Lindanus Anstoß genommen, scheint indeß durch Cassan- der's Entschuldigungen beschwichtiget worden zu sein. Nicht so ließ sich Hessels bezüglich der Consultatio Cassander's beschwichtigen, welche augenscheinlich dem Ansehen des Concils von Trient und

[1] Ravestein: De officio pii viri tempore haereseos. — Hessels: Oratio de officio pii viri exurgente aut vigente haeresi.

der vorangegangenen allgemeinen Kirchenversammlungen Eintrag thue, und zudem die aus der altchristlichen Kirche geholten Belege sichtlich mißdeute. Demgemäß ließ Hessels eine Widerlegung der Consultatio erscheinen [1]), welche auf Cassander einen höchst unangenehmen Eindruck machte. Mittlerweile hatte seine Consultatio die Aufmerksamkeit des Kaisers Ferdinand I auf sich gelenkt, der in Cassander einen der Männer zu erkennen glaubte, mit deren Hilfe er das in seinem letzten Lebensjahre gefaßte Project, die dem Concil abholden Protestanten Deutschlands auf Grund einer Revision der augsburger Confession der alten Kirche allmälich näher zu bringen, in's Werk zu setzen hoffte. Cassander wurde mit der Revision beauftragt, und gieng auch sofort an die Arbeit, die er indeß erst dem Nachfolger Ferdinand's, dem Kaiser Maximilian II, fertig zustellen lassen konnte [2]). Cassander's Arbeit enthielt manchen glücklichen Gedanken; so z. B. wenn er gleich bezüglich des ersten Artikels der augsburger Confession in Betreff der Dreieinigkeitslehre auf die Bedeutung der implicite auch von den Protestanten zugestandenen Kirchentradition aufmerksam macht, war aber jedenfalls eine zwecklose Arbeit, die des gehofften Erfolges nothwendig entbehren mußte. Der Kaiser gab ihm indeß seine Zufriedenheit zu erkennen, und zog seine Arbeit jener anderen vor, welche zu gleichem Zwecke von Wizel verlangt worden war. Wenige Monate nach Beendigung jener letzten Schrift schied Cassander aus dem irdischen Leben, nachdem er auf dem Sterbebette feierlich betheuert hatte, im Glauben der Kirche sterben zu wollen, und Alles, was er je gegen die katholische Kirche gesagt oder geschrieben, förmlich zurückgenommen hatte.

§. 662.

Wizel, durch welchen vielleicht des Kaisers Ferdinand Aufmerksamkeit auf Cassander gelenkt worden war, begegnete sich mit Cassander

---

[1]) Declaratio, quod sumtio eucharistiae sub unica panis specie neque Christi praecepto aut institutioni adversetur, neque minus fructuosa sit, quam communio sub utraque panis ac vini specie. Cum dissolutione eorum, quae contra afferuntur. Löwen, 1565.

[2]) Consultatio de articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis (vgl. Oben S. 114, Anm. 1, beendiget a. 1565, durch Wouters in den Druck gegeben 1577.

geistig in dem Gedanken, die ersten Jahrhunderte der christliche Kirche zum Maßstabe in der Prüfung der religiösen Streitigkeite des Jahrhunderts zu machen. Dieß blieb der herrschende Gedank seines Lebens, den er insbesondere in seinem Typus ecclesiae pri oris [1]) näher begründete. Daß eine solche Prüfung zu Gunsten de katholischen Kirche ausfallen müsse, war seine bestimmteste Über zeugung; wir sahen bereits Oben [2]), wie er über die luther'sche Lehr vom alleinrechtfertigenden Glauben dachte, und ein dickes Buch vo Emendationen zu der luther'schen Bibelübersetzung, welches er a. 153 (mit einem vorangestellten Motto aus 2 Petr. 1, 20) veröffentlicht zeigt hinlänglich, was er vom luther'schen Schriftglauben hiel Er wünschte die religiöse Wiederversöhnung der durch Glauben verschiedenheit gespaltenen Deutschen sowol in christlichem, als i patriotischem Interesse, und beklagt angesichts der Türkennoth m tiefem Schmerze das schwere Unglück des im Inneren zerrissene und von Außen bedrohten Deutschland [3]). Als das einzig möglic und dringlich geforderte Mittel zur Rettung des Vaterlandes un des christlichen Glaubens bezeichnete er gleich bei seiner ersten Ablel von Luther die Berufung eines allgemeinen Concils, auf welche nach seiner Meinung Katholiken und Protestanten sich hätten ve ständigen sollen. In diesem Sinne ist eine Zuschrift gehalten, welc er im J. 1532 an den Erzbischof von Mainz richtete [4]); in diese Sinne sein im J. 1535 veröffentlichter Dialogus de concilio, un seine wiederholten Zuschriften an die ihm befreundeten Männer, a Erasmus, Crotus Rubeanus, Nausea, die er beschwört, für di Zustandebringung einer derartigen Verständigung thätig zu sein

---

[1]) Typus ecclesiae prioris: Anzeigung, wie die heilige Kyrche Gottes inn wendig siben und mehr hundert jaren nach unsers Herrn Auffart gestal gewesen sei. Mainz, 1540; in vermehrter Auflage und mit theilweise verän dertem Titel: Mainz, 1546; Köln, 1559. Neu hinzugekommene Theile de Werkes: Mainz, 1552. 1556. 1558.

[2]) Vgl. Oben S. 169 f. Vgl. auch Wizel's Schrift: „Von der Justification d. i vom Glauben und Werken, wider die lutherische Secte." Köln, 1538. — Schriftlich Zeugniß vom Beten, Fasten und Almosen (2 Aufl.). Köln, 1549

[3]) Conquestio de calamitoso in praesens rerum christianarum statu. Leip zig, 1538.

[4]) Adhortatiuncula, ut vocetur concilium, ad Archiepiscopum Moguntinum. Leipzig, 1534.

Er setzte für diesen Zweck eine eigene Concordienformel auf [1]), in welcher er die Protestanten mahnt, mit dem Mißbrauche nicht zugleich den Brauch zu verwerfen, den Katholiken aber empfiehlt, den löblichen Brauch vom Mißbrauche zu reinigen. Zu den Mißbräuchen rechnet er nebst Anderem den Scholasticismus, wodurch er wol hinlänglich zeigt, daß er, vom Vorurtheile seiner Zeit beherrscht, die theologisch-dogmatische Durchbildung der Kirchenlehre nicht zu würdigen wußte, daher er denn auch in seinem Typus ecclesiae prioris die Lehre vom Ablaß völlig übergeht, die Lehre vom Fegefeuer allgemein und unbestimmt hält. Wol aber legt er großes Gewicht auf die Wiederherstellung der altchristlichen Kirchenzucht, und sieht das Preisgeben derselben als einen der bedauerungswürdigsten Verluste an, welche die neue Lehre gebracht hat. Wizel hat seinen Typus abgefaßt aus Anlaß eines irenischen Colloquiums zu Leipzig (1539), zu welchem Herzog Georg von Sachsen mehrere Theologen und Juristen aus Sachsen und Hessen geladen hatte. Um nebstbei auch auf das Volk zu wirken, ließ Wizel dazumal auch mehrere populäre Schriften erscheinen, welche dasselbe Ziel, wie der Typus, verfolgten [2]). Nach Herzog Georg's Tode mußte er Sachsen verlassen, und hielt sich in Mainz, Fulda, Köln und anderen Orten auf; während dessen folgte er mit größter Aufmerksamkeit und Theilnahme den Religionsgesprächen zu Worms, Regensburg u. s. w., zu den augsburger Verhandlungen im J. 1548 wurde er selber als Mitberather berufen. Das augsburger Interim hatte, wie das vorausgegangene regensburger, seine vollste Billigung; er gab aber zuletzt, nachdem er noch den wormser Verhandlungen beigewohnt hatte, jede Hoffnung auf Verwirklichung seines so heißersehnten Lebenswunsches auf. Nicht nur zürnte er den jeder Vereinigung widerstrebenden luther'schen Theologen [3]), sondern auch mit den Vätern des trienter Concils war er höchst unzufrieden, weil sie durch ihre Beschlüsse die Scheidung zwischen Katholiken und Protestanten

---

[1]) Methodus concordiae ecclesiasticae post omnium sententias a minimo fratre monstrata non praescripta. Leipzig, 1537.

[2]) Drey Gesprechbüchlin von der Religion sachen in itzigen ferlichem Zweispalt auffs kürzist und artigst gefertigt. Leipzig, 1539.

[3]) Bestendige Antwort wider der Luterischen Theologen Bedenken u. s. w. Köln, 1549.

endgiltig befestiget und jede Hoffnung auf einen friedlichen Ausgleich abgeschnitten hätten. Die an ihn, wie gleichzeitig an Staphylus und Cassander ergehende Aufforderung des Kaisers Ferdinand zur Einreichung eines mit besonderer Rücksicht auf die bisher zu Stande gekommenen Vereinbarungen gearbeiteten Summarium catholicae doctrinae gab ihm zum letzten Male Gelegenheit, seine irenischen Vorschläge in Anregung zu bringen, dießmal nicht ohne Schärfe und Bitterkeit gegen das tridentinische Concil, dessen Arbeiten und Leistungen er für ein völlig verfehltes und fruchtloses Werk ansah. Die via regia [1]), in welcher er diese seine Gesinnungen aussprach, war seine letzte schriftstellerische Arbeit, in welcher er die meisten Artikel der augsburger Confession zuließ, Abthuung des Scholasticismus, Verringerung der großen Zahl von Mönchen, Abschaffung der Particularmessen, Gestattung des Laienkelches und der Priesterehen verlangte, gegen die Mißbräuche der römischen Curie und der bischöflichen Amtsverwaltung eiferte, den weltlichen Pomp des Papstes tadelte u. s. w. Wizel starb zu Mainz a. 1573.

§. 663.

Neben Wizel ist eine nicht geringe Zahl anderer nicht unbedeutender Männer zu nennen, welche, nachdem sie sich der religiösen Neuerung angeschlossen hatten, zufolge der im Protestantismus gemachten Erfahrungen wieder der alten Kirche mit mehr oder weniger Entschiedenheit sich zuwendeten. Zu diesen gehören Wizel's Freund, der Nürnberger Johann Haner [2]), Johannes Crotus Rubeanus [3]), einer der ersten damaligen Humanisten und Mitverfasser der epistolae virorum obscurorum, dessen Rücktritt in die alte Kirche nach zehnjähriger Befreundung mit Luther großes Aufsehen erregte; Theobald Billicanus, der in Dillingen als Reformator gewirkt hatte [4]); Vitus

[1]) Via regia, Compendium de semitis antiquis apud Hieremiam Prophetam: Ecclesiae reformandae aut restituendae potius et concordiae tandem sarciendae proque salute Christi evangelio recte credentium populorum necessarium ac summa fide praemonstratum. Abgedr. in F. Wolffii praelect. memor. et recond. II, p. 353 ff.

[2]) Vgl. Döllinger, Reformation u. s. w. Bd. I, S. 125 ff.

[3]) Döllinger, Reform. I, S. 140 ff.

[4]) Döllinger, S. 144.

Amerbach [1]), welcher durch seine patristischen Studien und durch die dem unbefangenen Denken sich aufdringenden Blößen der protestantischen Rechtfertigungslehre der Sache Luther's abwendig gemacht wurde; Willibald Pirkheimer [2]); der rechtskundige Paul Zasius [3]); Heinrich Loriti Glareanus in Basel [4]); Theobald Thamer; Friedrich Staphylus, ein Liefländer, der bis 1553 als Professor der Theologie in Königsberg gewirkt und daselbst in heftige Streitigkeiten mit Gnaphäus und Osiander sich verwickelt hatte, nach seinem Rücktritte aber nach Ingolstadt kam, und Inspector der ingolstädter Universität wurde († 1564). In das Jahr seines Übertrittes fällt eine, den danziger Rathsherren gewidmete Schrift des Staphylus gegen Osiander, welche deutlich zeigt, welche Richtung sein Denken in den Controversen mit seinen lutherischen Collegen genommen hatte [5]). Er betheiligte sich später an dem wormser Religionsgespräche vom J. 1557, und veröffentlichte mehrere, auf die Verhandlungen desselben bezügliche Schriften. Dahin gehören neben seinen Glossen zu den von den Gegnern während und nach Abbrechung des Gespräches gegebenen Erklärungen [6]), seine Schriften über die Theologia trimembris Lutheri und die Apologia de vero germanoque ss. scripturae intellectu sammt den dazu gehörigen nachträglichen Vertheidigungen und Repliken. Das erste der beiden genannten Werke [7]) gibt in drei Abtheilungen erstlich die Formalprincipien der lutherischen Theologie, sodann den materialen Inhalt derselben an, und verbreitet sich endlich über die aus Luther's Reformation herausgewachsenen Secten und die innerhalb des Lutherthums selber zur Zeit bestehenden Differenzen und Parteiungen.

---

[1]) Döllinger, S. 159 ff.

[2]) Döllinger, S. 162 ff.

[3]) Döllinger, S. 175 ff.

[4]) Döllinger, S. 184 ff.

[5]) Synodus Sanctorum Patrum antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiandri, 1553.

[6]) Scriptum collocutorum Augustanae Confessionis, qui Wormatiae convenerunt anno 1557 cum oppositis annotationibus. — Historia et apologia utriusque partis, catholicae et confessionariae, de dissolutione Colloquii Wormatiensis.

[7]) Theologiae Martini Lutheri trimembris epitome collecta Wormatiae durante colloquio, ed. 1558.

An dieses Werk schließt sich eine Apologie desselben gegen die Angriffe von Melanchthon, dem Schwenkfeldianer Longinus, Andreas Musculus, Flaccius Illyricus, Schmidlin an [1]). Die Erwiderung gegen Melanchthon enthält eine Vertheidigung gegen den Vorwurf der Wetterwendigkeit und des Abfalles von der Sache des Protestantismus, die leider nicht jene gute Sache sei, wofür sie Melanchthon ausgeben will; Staphylus deutet auf die augenfälligen Blößen und Verstöße der lutherischen Theologie hin, und erinnert unter Anderem an gewisse nur zu anstößige Äußerungen Luther's in Sache der Ehe. Melanchthon habe gar nicht den rechten Begriff von der Kirche, er sei in seiner Verblendung soweit gegangen, daß er selbst das Prädicat „katholisch" ängstlich gemieden habe, welches doch durch das apostolische Symbol selber der Kirche beigelegt werde. Longinus bemüht sich vergeblich zu beweisen, daß Schwenkfeld's Christologie nicht monophysitisch sei (vgl. Oben §. 647). Auch Musculus ist in diesen Irrthum verfallen, da er, der Streitfrage ausweichend, ob wir der göttlichen oder menschlichen Natur unsere Rechtfertigung verdanken, behauptete, die göttliche Natur sei am Kreuze gestorben. Flaccius Illyricus wollte den, dem Protestantismus gemachten Vorwurf innerer Gespaltenheit auf den Katholicismus zurückwälzen, konnte ihn aber nicht erhärten. Schmidlin sucht sich, freilich vergeblich und gegen sein ehrliches Gewissen, dadurch zu helfen, daß er die innerhalb des Lutherthums bestehenden Meinungsspaltungen geradezu läugnet. — Die zweite der oben genannten Schriften: Apologia de vero germanoque ss. scripturae sensu [2]), die von Surius in's Lateinische übersetzt wurde, handelt in drei Abtheilungen erstlich von der Insufficienz des todten Schriftwortes als Glaubensregel, zweitens von der Unzukömmlichkeit des Unternehmens, die Laien durch Bibelübersetzungen in die Erkenntniß der christlichen Wahrheit einführen

---

[1]) Defensio pro trimembri Theologia Martini Lutheri contra aedificatores babylonicae turris. Neisse, 1560.

[2]) An diese Schrift schließen sich als apologetische, gegen Schmidlin gerichtete Nachträge an: Prodomus in defensionem apologiae de vero germanoque ss. scripturae intellectu etc., latine redditus per Laurentium Surium, Carthusianum. Cöln, 1562. — Asoluta responsio in defensionem apologiae de vero germanoque etc., et de sacrorum bibliorum in vulgare idioma translatione. Cöln, 1563.

zu wollen, so wie von den Fälschungen und Entstellungen des echten Schriftsinnes in der lutherischen Bibelübersetzung [1]), und endlich von der Uneinigkeit und Gespaltenheit der ausschließlich auf das Schriftwort sich stützenden Protestanten. Von Luther, sagt Staphilus, sind drei unreine Geister ausgegangen, die in den Anabaptisten, Sacramentirern und Homologisten oder Confessionisten hausen, und in jeder dieser drei Parteien wieder eine Menge sectirerischer Parteiungen angestiftet haben. Aus der Anabaptistensecte sind herausgewachsen die Münzeraner, Adamiten, Stebleri, Sabbatarii, Clancularii, Manifestarii, Communisten, Condormienten, Ejulanten, Georgiani-Davidici [2]), Mennoniten, Polygamisten. Die Secte der Sacramentirer, deren erste Führer die Neuberengianer waren, spaltete sich gleichfalls in verschiedene Fractionen, als da sind: Significativi [3]), Tropisten [4]), Energici [5]), Arrhabonarii [6]),

[1]) Staphylus gibt einige Proben der kaum unabsichtlichen sinnverändernden Verstöße, welche sich Luther in seiner Bibelübersetzung zu Schulden kommen ließ (vgl. hierüber auch Oben §. 638). So läßt er in Eph. 6, 13 das Wort perfecti unübersetzt; die Stelle Röm. 3, 20 (per legem enim cognitio peccati) übersetzt er: „durch's Gesetz ist nur Erkandtniß der Sünden"; 1 Kor. 9, 5 übersetzt er: „Haben wir nicht die Macht, ein Schwester zum Weib mit umbherzuführen?" Die in Apstgsch. 3, 1 erwähnte „neunte Gebetsstunde" ist ihm unbequem, darum übersetzt er: „Petrus und Johannes giengen hinauf in den Tempel, um die neunte Stund zu beten", so daß die Wahl dieser Stunde einzig als ihr Privatvorhaben erscheint u. s. w.

[2]) Stifter dieser Secte ist ein Fanatiker auf Delft, Georg David. Das Treiben seiner Anhänger veranlaßte ein scharfes Einschreiten gegen sie und andere Sectirer ähnlichen Schlages von Seite Karl's V; die löwener Facultät stellte ihnen auf Karl's Anregung ein Bekenntniß der echten christlichen Lehre in 32 Artikeln entgegen. Bucer und Luther griffen darüber die löwener Theologen auf das gehässigste an. Siehe das Nähere darüber bei Cochläus: Acta et scripta Lutheri, ad a. 1545.

[3]) D. i. Jene, welche lehren, Wein und Brot seien bloß signa des Fleisches und Blutes Christi.

[4]) Die Tropisten sagen, im Abendmal sei nicht der wahre Leib, sondern bloß die figura corporis Christi (Ökolampad).

[5]) Laut der Ansicht der Energisten ist nicht der Leib, sondern bloß die virtus corporis Christi im Abendmal (Calvin, Melanchthon).

[6]) Stancarus sieht im Abendmal einen arrhabo corporis Christi.

Adessenarii [1]), Metamorphistae [2]), Iscariotistae [3]), Neutrales [4]), deren Benennungen auf ihre verschiedenen Meinungen im Puncte der Abendmalslehre hindeuten. Die Confessionisten, deren Vater Melanchthon ist, spalten sich in starre Lutheraner, nachgiebige Lutheraner d. i. solche, welche sich anstellen, als ob sie auf Grundlage des Interim den Katholiken näher treten wollten, und in Extravaganten. Als besondere Fractionen der Nachgiebigen werden aufgezählt: die Bibliisten, welche ausschließlich nur das nackte, durch sich selber verständliche Schriftwort ohne erklärende Zuthat gelehrt und geprediget wissen wollen; die Adiaphoristen, welche die kirchlichen Satzungen und Bräuche für eine indifferente Sache halten, wie die Anhänger des, als protestantische Erwiederung auf das augsburger Interim nachfolgenden leipziger Interim; die Trisacramentales, welche drei, und die Quadrisacramentales, welche vier Sacramente, nämlich neben Taufe und Abendmal auch noch Absolution und Priesterweihe zulassen; die Lutherocalvinianer, welche an die Vereinbarkeit der lutherischen und zwinglischen Sacramentenlehre glauben; die Semiosiandristen, welche Osiander's Lehre von der essenziellen Gerechtigkeit des Gerechtfertigten für das zukünftige Leben zugeben, während sie für dieses Leben bloß die imputative gelten lassen; die Majoristen, welche die Erlangung der ewigen Seligkeit von den vorausgegangenen guten Werken abhängig machen; die Poenitentiarii, als welche Flaccius Illyricus die Wittenberger und Leipziger wegen gewisser Verstöße in der Lehre von der Buße bezeichnet; die Neupelagianer, welche, wie Flaccius dem Melanchthon vorrückt, die Spendung der Gnade einer selbstthätig hervorgebrachten Disposition des Menschen nachfolgen lassen; die Syn-

---

[1]) In Bezug auf das Adesse des Leibes Christi sind unter Jenen, welche die reale Präsenz Christi zugeben, vier Meinungsfractionen zu unterscheiden, die sich in den Formeln in pane, circa panem, cum pane, sub pane ausdrücken.

[2]) D. i. Jene, welche eine Transformation des verklärten Leibes Christi in die göttliche Wesenheit lehren.

[3]) D. i. Jene, welche sagen, Judas habe nicht den wahrhaften Leib Christi genossen.

[4]) D. i. Jene, welche das Abendmal weder unter einer, noch unter zwei Gestalten für nothwendig zum Heile halten, da der Glaube für sich allein genüge.

kretisten. Unter die Extravaganten gehören neben den Schwenkfeldianern die Osiandristen, nach deren Ansicht die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten eine aus Christo, dem Bilde Gottes und Urbilde Adam's, emanirte und der Seele des Gerechtfertigten inhärente Qualität ist, während sie nach Luther bloß eine wesenlose Relation sein soll; ferner die Antinomisten; die samosatenisch Gesinnten, die mit Flaccius Illyricus läugnen, daß der Logos (Joh. 1, 1) eine Person der göttlichen Trinität sei; die Infernales, welche den Infernus, und den descensus Christi ad inferos läugnen, während andere neben ihnen sagen, Christus hätte nach seinem Verscheiden auch die Peinen der Verdammten mitgelitten; die Antidaemoniaci, welche die Existenz des Teufels und der bösen Geister läugnen; die Amsdorfianer, welche die Verderblichkeit der guten Werke behaupten; die Antadiaphoristen, welche gegen die Zuläßigkeit altkirchlicher Ceremonien und einer bischöflichen Jurisdiction protestiren; die Antischwenkfeldianer, welche ausschließlich im Wortdienst der Prediger das Heil und Wesen der Sache des Christenthums suchen; die Anticalviner, die zwar die reale Gegenwart Christi im Sacramente zugeben, aber die Transelementation und Adoration nicht gelten lassen wollen, auf den Grundsatz sich berufend: extra usum non esse sacramentum; die Händeaufleger, welche die Händeauflegung der Laien für ein Sacrament gehalten wissen wollen; die Bisacramentales, welche wie Calvin und Flaccius nur zwei Sacramente gelten lassen; die Sacerdotales, welche Allen ohne Unterschied, Männern und Weibern, die Befugniß zu predigen, Sacramente zu spenden, die Macht zu binden und zu lösen einräumen; die Invisibiles, welche keine sichtbare Kirche zugeben. — Auch Staphylus gehörte zu den Rathgebern des Kaisers Ferdinand I, und arbeitete auf Wunsch desselben ein Gutachten über die Hebung und Besserung der kirchlichen Zustände Österreichs aus [1]). Das von denselben entworfene Bild fällt nichts weniger als freundlich aus; wie die Wohlhabenheit, sei auch die Genußsucht in Österreich größer, als in irgend einem anderen deutschen Lande, und darum auch Klerus und Volk einer regenerirenden Einwirkung so bedürftig, als nur irgendwo.

---

[1]) Frid. Staphyli de instauranda religione in Austria consultatio. Abgedr. in Schelhorn's Amoenitates historiae eccl. et lit., Tom. II, pag. 611 bis 678.

Seine Vorschläge bezwecken Vermehrung der Bisthümer, Hebung des theologischen Unterrichtes, Gründung eines geistlichen Seminars in Wien zur Erziehung eines frommen und wohlunterrichteten Klerus, Beseitigung der verdächtigen und gefährlichen Elemente aus dem Lehrkörper der wiener Universität, Einladung der protestantischen Prediger zur Rückkehr in die Kirche gegen Gestattung der Priesterehe, Verweisung der Widerspenstigen aus dem Lande, Einschreiten in Rom um Gestattung des Laienkelches, der bei der nun einmal herrschenden Stimmung im Volke ein kaum abzuweisendes Postulat sei. — In den letzten Jahren seines Lebens beschäftigte sich Staphylus mit der Ausarbeitung eines umfangreichen apologetisch-polemischen Werkes, welches gewissermaaßen das Gesammtergebniß seiner theologischen Studien in sich fassen, und die Legitimät der alten Kirche, unter deren Walten das deutsche Reich groß und herrlich gewesen, gegenüber dem Abfall des Jahrhunderts, welcher der Vorbote des Antichrist sei, darthun sollte. Es erschien als opus posthumum [1]), ist aber laut der Vorerinnerung des Herausgebers nur der Entwurf einer viel weiter angelegten Arbeit, an deren Ausführung Staphylus durch die körperlichen Leiden seiner letzten Jahre und die ihnen nachfolgende Auflösung verhindert wurde.

§. 664.

Es erübriget nunmehr noch, das Verhalten der Theologen außerdeutscher Länder zu der von Deutschland ausgegangenen Reformationsbewegung in's Auge zu fassen, und die hervorragenderen polemischen Leistungen derselben, soweit diese nicht bereits im Vorausgehenden zur Sprache gebracht worden sind, in Kürze vorzuführen. Die belgischen Theologen hatten vom Anfang her den Reformationsvorgängen in Deutschland lebhafte Aufmerksamkeit zugewendet, und waren der pariser Facultät in der Censurirung der häretischen Irrthümer Luther's zuvorgekommen (vgl. Oben S. 38).

---

[1]) De ultima et magna defectione adventum Antichristi praecessura liber posthumus, ab obitu quidem authoris germanica lingua typis excusus, mox etiam in gratiam catholicae veritatis amantium latinitate donatus, 1569.

Der löwener Doctor Jakob Latomus († 1544) faßte eine Vertheidigung der Facultätscensur gegen Luther ab [1]), und bekämpfte in einer, durch Luther's Erwiederung hervorgerufenen kurzen Entgegnung im Besonderen den anstößigen und verkehrten Satz, daß der Gerechte in jedem guten Werke sündige (vgl. Oben §. 627). Auf diese Schrift ließ er die weitere de primatu Pontificis contra Lutherum folgen, so wie jene de ecclesia, in welcher er den Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, nebst der Lehre von den Gewalten der Kirche entwickelte. Die nothwendige Einheit der Kirche ist durch den Primat bedingt; der Papst kann kraft seiner geistlichen Gewaltfülle auch weltliche Herrscher entsetzen. Nebstdem daß die Kirche geistliche Strafen verhängt, gehört es zur christlichen Ordnung, daß widerspenstige Häretiker an Leib und Leben gestraft werden. In der Schrift de variis quaestionum generibus, de quibus certat ecclesia intus et foris, erklärt er sich gegen Jene, welche im Kampfe zwischen der Kirche und den Neuerern sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden und eine schwankende Mittelstellung einnehmen wollen, was hauptsächlich auf Erasmus abzuzielen scheint. Die Schrift de quibusdam articulis in ecclesia controversis macht mehrere Puncte namhaft, welche nach der fälschlichen Ansicht Einiger dem freien Meinen und Dafürhalten der Einzelnen anheimgegeben seien: die Wirksamkeit der Gebete für die Todten, die Fürbitten der Heiligen, die Verehrung der Bilder und Reliquien. Latomus beweist, daß diese Dinge nicht unter die Adiaphora zu rechnen sind, sondern zum Wesen der katholischen Gottesverehrung gehören. Weitere Schriften des Latomus sind: De confessione secreta, und die Vertheidigung derselben gegen Ökolampadius: Ad Helleborum Jo. Oecolampadii responsio; ferner die zwei Abhandlungen de fide et operibus und de monachorum votis, institutis et obligationibus, gegen die von einem ungenannten Anhänger luther'scher Lehren veröffentlichte Oeconomia christiana gerichtet; endlich Confutationum libri tres gegen den Engländer William Tindal, einen Anhänger Luther's und Verfasser einer englischen Bibelübersetzung, der mehrere polemische Abhandlungen, darunter zwei gegen Thomas Morus schrieb,

---

[1]) Neben Latomus schrieb auch sein College, der Dominicaner Eustachius Rivius (van der Rivieren) eine solche Vertheidigung, und nebstdem einen gegen Luther gerichteten Tractat de septem Sacramentis (1523).

und wegen propagandistischer Umtriebe endlich auf Requisition des Königs Heinrich VIII in Antwerpen ergriffen und hingerichtet wurde (1536).

Johannes Driedo (Driedoens, † 1535) gieng auf die principiellen Fragen der durch die neue Lehre angeregten Streitigkeiten ein, und hinterließ mehrere darauf bezügliche Schriften, die größtentheils erst nach seinem Tode gedruckt wurden. Aus denselben sind zuerst zu nennen seine vier Bücher de ecclesiasticis scripturis, welchen eine bemerkenswerthe Einleitung vorausgeschickt ist. Driedo verlangt in derselben zwei Dinge, welche zur Wiederherstellung des religiösen Friedens nothwendig seien; erstens, daß man die altkirchliche Tradition sorgfältig studire und zur Regel nehme — zweitens, daß man sich die Mühe nehme, die Meinungen der Scholastiker genau zu prüfen. Eine genauere Bekanntschaft mit dem kirchlichen Alterthum werde zur Überzeugung führen, daß die Meinungen der Neuerer der von den Aposteln ererbten Lehre und Übung der ersten christlichen Jahrhunderte durchaus entgegen seien; das Studium der Scholastiker müsse den Beweis liefern, daß man ihnen unwahre Dinge aufbürde, wenn man ihnen nachsage, sie hätten die Nothwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus zur Erlangung der Rechtfertigung geläugnet, pelagianischer Überschätzung der guten Werke sich schuldig gemacht u. s. w. Aus den vier Büchern des genannten Werkes handelt das erste von den kanonischen Büchern des Alten Testamentes und Neuen Testamentes, und antwortet auf die Einwände, die man gegen das eine oder andere dieser Bücher erhebt; das zweite Buch handelt von den Versionen, Editionen und von der Interpretation der heiligen Bücher. Driedo zieht den Originaltext den Übersetzungen vor und gesteht die Fehler der Vulgata ein; er nimmt einen mehrfachen Sinn der Schrift an, und bezeichnet die Lehre und Tradition der Kirche als Regel der Auslegung. Im dritten Buche setzt er die Regeln auseinander, welche der heilige Augustinus über Schrifterklärung gab, und bespricht die Mittel, durch welche man den in Worten und Sachen aufstoßenden Schwierigkeiten zu begegnen hat. In Erörterung dieser Mittel läßt er sich, wo er von der biblischen Chronologie handelt, einige Mißgriffe zu Schulden kommen, zufolge seiner Abhängigkeit von Annius von Viterbo († 1502), einem Dominicaner, der das gelehrte Publicum durch die Herausgabe eines falschen Berosus und anderer unechter

alter Autoren irregeführt hatte. Das vierte Buch handelt von den Apokryphen, von der Auctorität der Werke der heiligen Väter, von der Lehrauctorität der Kirche, und von den Dingen, die man, weil sich in der Schrift keine hinreichenden Aufschlüsse finden, auf das Ansehen der Kirche anzunehmen hat, nebst Widerlegung der in dieser Hinsicht zu erwartenden Einreden.

In dem Werke de concordia liberi arbitrii cum praedestinatione divina entwickelt Driedo seine Gedanken über Prädestination und Reprobation, welche beide nach ihm nicht bloß Acte des göttlichen Vorhersehens, sondern Acte des göttlichen Willens sind, jedoch mit dem Unterschiede, daß Gott den Prädestinirten nicht bloß die ewige Seligkeit, sondern auch die dazu führenden Mittel vorausordnet, während den Reprobirten bloß die Strafe vorausgeordnet ist. Das bestimmende Motiv der Prädestination ist nicht das Vorhersehen des guten Gebrauches der angebotenen Gnaden; die Wirksamkeit dieser Gnaden ist vielmehr selbst eine Wirkung des Prädestinationswillens. Eben so wenig sind aber auch irgend welche demerita der Reprobirten Ursache, daß Gott sie in Sünden gerathen läßt, obschon die Voraussicht ihrer Sünden die Ursache ihrer ewigen Verdammung ist. Für Beides aber, für die wirksame Unterstützung der Prädestinirten, und für das Anheimgeben der Prädestinirten an ihr selbstverschuldetes Verderben hat die unerschöpfliche Tiefe des göttlichen Rathschlusses ihre weisen Gründe; Gott will an den Prädestinirten seine Barmherzigkeit, an den Reprobirten seine Gerechtigkeit offenbar werden lassen. Durch Adam's Sünde, die eine Zulassung Gottes war, ist das ganze Menschengeschlecht dem Tode und der Verdammniß anheimgefallen; zu fragen, warum Gott die Einen dieser massa perditionis entreiße, während er Andere in derselben untergehen lasse, wäre so viel, als fragen, warum Gott die Welt eben so, und nicht anders geschaffen habe. Übrigens entzieht Gott den Reprobirten seine wirksame Gnade nicht aus bloßer Willkür, sondern in Folge von Sünden, welche es verdienen, daß Gott die Bösen der Verhärtung im Bösen anheimfallen lasse. Die Fürbitte der Heiligen und der Gerechten auf Erden kann nichts erwirken, was nicht in den göttlichen Prädestinationsbeschluß paßt; aber sie kann von Gott erlangen, daß er den Prädestinirten die seinem Willen genehmen Gnaden und Belohnungen spende. Die Grundlage, auf welcher alle guten Werke der Prädestinirten ruhen, ist der

Glaube, der also die primäre und fundamentale Wirkung des göttlichen Prädestinationsbeschlusses ist. Weder die Prädestination, noch die Reprobation hebt den freien Willen auf; die Gnade nöthiget dem menschlichen Willen das Gutsein nicht auf, und der gnadelose Reprobirte folgt im Vollbringen des Bösen eben nur seinem eigenen Willen. So weit es auf die Mutabilität des menschlichen Willens ankommt, könnte aus dem Prädestinirten noch ein Reprobirter, aus letzterem ein Prädestinirter werden; es steht im Vermögen des Menschen, das zu thun, was er nach Gottes untrüglicher Voraussicht nicht thun wird. Gleichwol bleibt es wahr, daß der Prädestinirte nicht in einer Todsünde sterben kann, und eben so gewiß und sicher fällt der Reprobirte seinem selbstverschuldeten Verderben anheim. Driedo glaubt hiemit den Sinn der augustinischen Lehre richtig erfaßt und treu wiedergegeben zu haben. Er findet die Lehren der Väter vor Augustinus im vollkommenen Einklange mit letzterem, obschon sie nicht veranlaßt waren, in die von Augustinus beregten Untersuchungen näher einzugehen, wozu erst der Kampf mit dem Pelagianismus Anlaß gab, während die früheren Väter nach einer entgegengesetzten Richtung hin, im Kampfe gegen den Manichäismus das christliche Interesse zu vertreten hatten. Aber sie entwickelten jene allgemeinen religiösen Lehren über Gottes Wollen und Wirken, aus welchen sich die augustinische Gnaden- und Vorherbestimmungslehre als nothwendige Consequenz ergibt. Der Schlüssel zum Verständniß der augustinischen Lehre ist die Unterscheidung zwischen der Gnade des Urstandes und des Standes der gefallenen Menschennatur; die erstere Gnade war conditio sine qua non der Möglichkeit des Beharrens, die Gnade, die dem gefallenen Menschen gespendet wird, ist wirksame Ursache des Beharrens. Driedo verbreitet sich noch weiter über die augustinische Gnadenlehre in seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, in welcher er die Fragen über Gnade, freien Willen und Erbsünde behandelt, und die pelagianischen Lehren hierüber bekämpft. Bezüglich des Looses der ungetauft verstorbenen Kinder will er sich nicht bestimmt entscheiden, hält es aber für wahrscheinlich, daß sie einer poena sensus unterliegen. — Driedo ließ den genannten beiden Schriften noch zwei andere folgen: De captivitate et redemtione humani generis, und: De libertate christiana et evangelica. Das erstere der beiden Werke handelt in 6 Abschnitten von der Erbsünde und Erlösung; in der Lehre von

der Erlösung wird gezeigt, daß zur Aneignung der Früchte des Erlösungswerkes die sola fides nicht genüge, der Umfang der Wirkungen des Erlösungswerkes wird unbeschadet der Lehre, daß Christus für Alle gestorben sei, auf Diejenigen beschränkt, welchen das zur Participation an denselben erforderliche Maaß der Gnade zu Theil wird. In der Schrift über die christlich-evangelische Freiheit wird der richtige Begriff derselben gegen die Mißdeutungen der Neuerer entwickelt, und das Recht und die verbindende Geltung der außerhalb dem göttlichen Gesetze noch bestehenden positiven Gesetze, der kirchlichen namentlich, vertheidiget.

§. 665.

Aus den Schriften des Albertus Pighius (vgl. Oben §. 656), der dem Papste Hadrian VI nach Rom folgte und daselbst für gewöhnlich sich aufhielt, bis er sich auf eine von Paul III ihm verliehene Propstei in Utrecht zurückzog († 1543), sind hier vorzüglich zwei Werke zu nennen, seine Assertio hierarchiae ecclesiasticae und seine zehn Bücher de libero arbitrio.

Das erstgenannte der beiden Werke [1]) enthält in sechs Büchern eine vollständige Begründung des katholischen Kirchenthums. Das erste Buch enthält eine Deduction der Idee der katholischen Kirche, in welcher er die vollkommene Verwirklichung der vom Anfang her im menschlichen Geschlechte vorhandenen Kirche sieht. Der Glaube an den Erlöser war bereits die Religion der ersten Menschengeschlechter, obschon sich die Zahl der Frommen in der allgemeinen Entartung immer mehr verminderte, und zuletzt nur Noe's Familie aus dem allgemeinen Untergange gerettet wurde. Mit Noe beginnt im eigentlichen Sinne die Kirche, deren Kindesalter bis Moses reicht; von Moses bis auf Christus dauerte die unter die pädagogische Zucht gestellte Jugendzeit der Kirche, mit dem Kommen Christi trat sie in das Alter der Reife ein. Der Glaube der Kirche ist auf die ewige Wahrheit gegründet, die sich uns zu unserem Heile geoffenbart hat. Gleichwie aber die nach Mosis Zeiten lebenden Israeliten nur auf das Zeugniß ihrer Väter hin wußten, daß Gott zu Moses

[1]) Gedruckt zu Köln, 1544; die Widmungsschrift an Papst Paul III datirt aus dem J. 1538.

geredet habe, so ist auch uns die Wahrheit der evangelischen Berichte über Christus und seine Lehre nur durch das traditionelle Zeugniß der Kirche sicher verbürgt, welche bereits in den ersten Jahrhunderten die wahrhaften Evangelien von den falschen unterschied, und letztere verwarf. Die Tradition ist so zuverläßig als die Schrift selber; nur ist sie weit klarer als diese, weit bekannter und weit geeigneter, die Gewißheit einer religiösen Wahrheit zu begründen. Man hat zwei Klassen religiöser Wahrheiten zu unterscheiden. Es gibt Wahrheiten, welche für die große Masse der Gläubigen Gegenstand einer fides distincta et explicita sind; andere Wahrheiten, welche tiefer liegen und erhabener sind, sind der gemeinen Fassungskraft minder zugänglich. Zu den Wahrheiten erster Klasse gehören jene über Kindertaufe, wesenhafte Gegenwart Christi im Altarssacramente, Suffragien für die Todten, Verehrung und Anrufung der Heiligen, Bildercult, ferner Dasjenige, was sich auf kirchliche Feste, Ceremonien, klösterliche Gelübde bezieht. Nachdem Pighius über alle diese Puncte im Einzelnen gehandelt hat, geht er im zweiten Buche auf die Lehre von der Einheit der Kirche über. Das Band der Einheit, welches die Kirche zur Kirche macht, besteht weder in der Prädestination, noch in der Liebe, noch in der Gnade, sondern in der gottgegründeten Organisation und in der darin begründeten Unterordnung der Gläubigen unter ihre gottbestellten Leiter. Demgemäß wendet sich Pighius polemisch gegen Luther's Verwerfung des Unterschiedes zwischen Priestern und Laien, und geht dann näher auf die einzelnen Weihestufen des kirchlichen Sacerdotium ein. Er widerlegt die Meinung Cajetan's, daß die Diacone von den Aposteln für den Dienst der Gemeintische eingesetzt worden seien. Beim Presbyterate kommt er auf das Meßopfer, auf die Gebete des Priesters für Lebende und Verstorbene, auf die priesterlichen Segnungen, Binde- und Lösegewalt, Beicht und Absolution zu sprechen; bei dieser Gelegenheit wendet er sich auch polemisch gegen Erasmus, um zu zeigen, daß alle schweren Sünden nach göttlichem Rechte Gegenstand der Ohrenbeicht seien. Auf den bischöflichen Ordo übergehend handelt Pighius von der Firmung und Priesterweihe, und zeigt, daß die darauf bezüglichen Functionen stets den Bischöfen vorbehalten gewesen seien, die demnach vom Anfang her ein von den Presbytern verschiedener kirchlicher Stand gewesen seien. Das dritte Buch ist der Begründung des kirchlichen Primates gewidmet; Pighius bekämpft

die Meinung Derer, welche sagen, alle Apostel wären einander gleich gewesen, oder es wäre wenigstens Paulus dem Petrus als Gleicher zur Seite gestanden. Es wird weiter gezeigt, daß Petrus in Rom gewesen, und die römischen Bischöfe seine Nachfolger seien. Das vierte Buch handelt von den Rechten des kirchlichen Primates. Vor sein Forum gehören in letzter Instanz alle Fragen der Lehre und der allgemeinen kirchlichen Disciplin; ihm steht eine machtgebietende Auctorität über die ganze Kirche zu; er ist für die Kirche des Neuen Bundes, was der jüdische Hohepriester für die Kirche des Alten Bundes war. Auch in zeitlichen Dingen — beweist Pighius im fünften Buche — ist der Papst der höchste Herr, und hat das Recht, weltliche Fürsten abzusetzen. Diese Doctrin wird den Lehren des Marsilius von Padua entgegengesetzt [1]). Im sechsten Buche kommt er auf das Verhältniß der Concilien zum Papste zu sprechen, und bekämpft die liberalen Theorien des vorausgegangenen Jahrhunderts; er begnügt sich nicht zu sagen, daß die allgemeinen Concilien ohne Papst keine maßgebende Auctorität seien, sondern unternimmt überdieß zu zeigen, daß die allgemeinen Concilien das, was sie sind und bedeuten, einzig durch den Papst seien und bedeuten. Cajetan [2]) hatte das Verbrechen der Häresie als den einzig denkbaren Fall bezeichnet, um dessen willen ein Papst entsetzt werden könnte; Pighius bekämpft die Begründung dieses Falles der Absetzbarkeit, und ist überzeugt, daß derselbe zufolge des über dem Primate wachenden göttlichen Schutzes nie eintreten werde.

Die Schrift de libero arbitrio ist gegen die Reformatoren Luther und Calvin gerichtet, in deren Lehren er die Erneuerung des wikles'schen Determinismus erkennt. Obwol Pighius Luther für den eigentlichen Erneuerer dieses Irrthums erklärt, wendet sich seine Polemik dennoch zumeist gegen Calvin, aus dessen institutio religionis christianae er die Grundzüge der protestantischen Lehre vom menschlichen Willen vor und nach Adam's Sünde entlehnt. Er findet diese Lehre schlimmer als jene des Manes, der wenigstens neben der bösen Natur im Menschen auch eine gute anerkannte, während die Reformatoren den in Adam's Sünde gebornen Menschen für ungetheilt böse halten. Die Widerlegung ist höchst ausführlich und

---

[1]) Vgl. Bd. III, S. 549, Anm. 2.

[2]) Vgl. Bd. III, S. 723.

möglichst erschöpfend; er prüft die von seinem Gegner aus der Schrift und aus Augustinus angezogenen Stellen, er unterwirft die theologische Dialektik desselben seiner Kritik; er vertheidiget die Väter vor Augustinus gegen den ihnen unbegründeter Weise aufgebürdeten Vorwurf pelagianisirender Anschauungen. Wir unterlassen hier ein näheres Eingehen in die Polemik des Pighius gegen Calvin's theologischen Determinismus und Fatalismus, auf welchen wir bei der nachfolgenden Vorführung der gegen den genfer Reformator gerichteten Streitliteratur noch zurückkommen werden (vgl. Unten §. 671).

§. 666.

An Pighius reiht sich in der chronologischen Folge der berühmten belgischen Controversisten zunächst Ruardus Tapper an († 1559), dessen großes Werk über die von der löwener Facultät censurirten Artikel Luther's [1]) eine umständliche Darlegung des Standpunctes und der Lehransicht der Löwener über alle einzelnen theologischen Controversfragen des Jahrhunderts enthält. Leider ist das aus zwei Bänden bestehende Werk nicht ganz zu Ende geführt, indem am Schlusse des ersten Bandes eine Reihe von Artikeln namhaft gemacht wird, von welchen im zweiten Bande nur ein Theil ausgeführt ist. Die in beiden Bänden abgehandelten Artikel betreffen die Sacramente im Allgemeinen, Taufe und Buße im Besonderen, ferner die Lehre vom freien Willen, Rechtfertigung, Glauben, gute Werke, Firmung und letzte Ölung, Eucharistie, Laiencommunion, Meßopfer, Priesterweihe, Ehe. Die in Aussicht gestellten Artikel über Kirche, Hierarchie, Primat, Fegefeuer, Heiligen- und Bildercult, Klostergelübde, Feste, Fasten, kirchliche Tradition sind nicht mehr behandelt. Wir werden auf den Inhalt der einzelnen Artikel weiter unten noch zurückkommen, und erwähnen hier noch, daß Tapper außerdem auch zehn besondere Abhandlungen über den Geist der luther'schen Lehre, Einheit der Kirche, Melanchthon's Äußerungen

---

[1]) Explicatio articulorum venerandae Facultatis sacrae Theologiae Generalis Studii Lovaniensis circa dogmata ab annis triginta quatuor controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum. 2 Tomi fol., Löwen 1555 u. 1557.

in dessen Apologie der augsburger Confession über den judex supremus controversiarum fidei, über den Glauben als Geschenk Gottes, über die Ursachen der Hartnäckigkeit der Ketzer, über die göttliche Einsetzung des Primates, über den revolutionären Geist des Anabaptismus, Vorsehung, Mißbräuche der römischen Curie hinterlassen. Die letzteren gesteht er freimüthig ein, und stand überhaupt zu Rom nicht in so nahen Verhältnissen wie Pighius, diente vielmehr dem Kaiser Karl V und dem König Philipp mit seinem Rathe, und wurde auch von denselben zu mancherlei Geschäften verwendet. In seine letzten Lebensjahre fallen die Verwickelungen mit Bajus, auf welche wir weiter unten zurückkommen werden.

Tapper gehörte noch ganz der Zeit Karl's V an, und schloß mit ihr ab; auf ihn folgen mehrere Männer, deren Wirksamkeit der unmittelbar darauf folgenden Zeit angehört, und uns theilweise bereits aus ihrem Verhalten zu Cassander's irenischen Plänen und Gutachten bekannt ist (vgl. Oben §. 661). Zwei aus ihnen, Jodok Ravesteyn († 1570) und Franz Sonnius († 1576) nahmen auch am wormser Gespräche vom J. 1557 Theil (vgl. §. 660), und Ravesteyn controvertirte außerdem noch zu wiederholten Malen mit den protestantischen Theologen Deutschlands, mit Chemnitz und Flaccius Illyricus — mit letzterem aus Anlaß einer Streitschrift, welche Flaccius gegen eine von Ravesteyn veröffentlichte Warnung der belgischen Katholiken vor der sogenannten antwerpner Confession, einer von eingewanderten Prädicanten in Umlauf gesetzten Bekenntnißschrift, gerichtet hatte [1]). Gegenstände des Streites waren Tradition, Glaubensnorm, freier Wille, Erbsünde, Glaube, Rechtfertigung, gute Werke, Evangelium und Gesetz, Kirche, Sacramente im Allgemeinen, Buße und Abendmal im Besonderen, Meßopfer, Cölibat, Fegefeuer, Unabhängigkeit der Geistlichkeit von der weltlichen Obrigkeit, kirchliche Ceremonien, Antichrist und Papstthum.

---

[1]) Ravesteyn's Schriften in diesem Streite waren: Confutatio confessionis, quae edita fuit a ministris, qui in ecclesiam antverpiensem irrepserunt et augustanae confessioni adhaerent. — Sodann als Erwiederung auf den Angriff des Flaccius Illyricus: Catholicae confutationis profanae illius et pestilentis confessionis, quam antverpiensem appellant pseudoministri quidam, contra varias et inanes cavillationes Matthiae Flacii Illyrici apologia sive defensio. Löwen, 1568.

Auch auf den von Flaccius getadelten Catechismus der Jesuiten (d. i. des Canisius) kommt die Sprache. Die Controverse enthält manche Einzelheiten, die in den Verhandlungen über oft durchgesprochene Puncte von Früheren noch nicht Gesagtes darbieten. So z. B. entkräftet Ravesteyn recht gut den Einwurf des Illyricus, welcher meint, daß Vincentius Lerinensis, der im 4ten Jahrhundert lebte, nur das zu den Zeiten der Apostel Bestandene und Geltende gemeint haben könne, wenn er von dem als katholisch zu haltenden Alten und Allgemeinen rede. Ravesteyn hebt hervor, wie Lerinensis durchaus nicht verlange, man solle das Bestehen eines Brauches oder einer Lehre in geschichtlicher Forschung bis auf die Apostelzeiten zurückverfolgen, was nicht selten zufälligen Schwierigkeiten unterliegen könnte, sondern man solle aus der allgemeinen Übereinstimmung der bewährten und verläßlichen Zeugen, die als legitime Streiter des kirchlichen Traditionsglaubens zu gelten haben, den von selbst sich nahe legenden Schluß ziehen, daß das von ihnen übereinstimmend Bezeugte das Katholische, somit das von Alters Hergebrachte und allgemein Geltende sei. Dieses Zeugniß hat selbstverständlich auch für Dasjenige zu gelten, worüber man in der Schrift nichts, oder doch nichts Gewisses und Bestimmtes findet. Flaccius meint, daß Vieles, was von den Katholiken angenommen wird, nicht nur nicht in der Schrift, sondern auch bei den Vätern nicht gefunden werde, z. B. daß es sieben Sacramente gebe; Ambrosius kenne in seiner Schrift de Sacramentis nur zwei Sacramente, deßgleichen Augustinus in ep. 119, Dionysius Areopagita lasse die Ehe unerwähnt. Nun hat aber Ambrosius in seiner genannten Schrift nur von den zwei Sacramenten der Taufe und Eucharistie handeln gewollt, und gibt an anderen Stellen seiner Schriften deutlich zu erkennen, daß er außer den im Liber de Sacramentis genannten Sacramenten ein drittes, jenes der Buße, kenne; Augustinus zählt in dem genannten Briefe alle Sacramente mit Ausnahme der letzten Ölung auf; der Areopagit hat in seiner Schrift de hierarchia ecclesiastica augenscheinlich nur die durch Priester zu vollführenden gottesdienstlichen und mystischen Weihehandlungen im Auge, eine solche Weihehandlung hat aber bei der Eheschließung auch dann nicht statt, wenn die Ehe als evangelisch-kirchliche coram facie ecclesiae geschlossen wird.

Wie Ravesteyn gegen ein in Belgien verbreitetes augsburger

Bekenntniß schrieb, so der löwener Doctor Franz Sonnius als Bischof von Herzogenbusch gegen ein in den niederrheinischen Gegenden in Umlauf gesetztes calvinisches Bekenntniß [1]). Neben dieser kurzen Warnungs- und Widerlegungsschrift ist eine größere Arbeit des Sonnius zu nennen, seine dialogisch abgefaßten demonstrationes religionis christianae [2]) in drei Büchern, in deren erstem vom Worte Gottes, von Glaube und Rechtfertigung, im zweiten von den vornehmsten Glaubenswahrheiten nach der Ordnung der Artikel des apostolischen Symbols, im dritten von den christlichen Geboten nach der Ordnung des Dekalogs gehandelt wird. Daran schließt sich ergänzend eine in gleicher Manier durchgeführte Arbeit über die sieben Sacramente [3]). — Eine ähnliche Arbeit unternahm der bereits Oben (§. 661) als Gegner Cassander's genannte Johann Hessels [4]) († 1556) in seinem großen Katechismus, der in vier Büchern eine Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der sieben Bitten des Vaterunsers zusammt dem Ave Maria, der Gebote des Dekalogs, und eine, nicht mehr zu Ende geführte Auseinandersetzung der kirchlichen Sacramentenlehre gibt. Hessels hinterließ nebstdem auch noch Controversschriften über die Anrufung der Heiligen [5]), über den protestantischen Begriff vom Glauben [6]), über die Indefectibilität des Stuhles Petri [7]), über das eucharistische

---

[1]) Succincta demonstratio ex verbo Dei et Patribus errorum cujusdam confessionis calvinisticae, recens per has inferioris Germaniae regiones sparsae. Paris, 1568 (2 Aufl.)

[2]) Paris 1568, gleichfalls in zweiter Aufl., welcher die in vor. Anm. genannte Schrift als Anhang angeschlossen ist.

[3]) Demonstrationum ex verbo Dei de septem Sacramentis Ecclesiae Liber unus. Antwerpen, 1576.

[4]) Nicht zu verwechseln mit seinem Collegen, dem gleichzeitigen löwener Doctor Joh. Hassels oder Hasselt, Verfasser der Schrift: De facto Nectarii Patriarchae Constantinopolitani super abrogatione confessionis. Hasselt überreichte diese Schrift den Vätern des trienter Concils, nach seinem Tode erschien sie gedruckt zu Antwerpen, 1564.

[5]) De invocatione Sanctorum (gegen Monhemius und Artopöus d. i. Becker) et de eorum vitis atque Legendis censura. Löwen, 1568.

[6]) Confutatio novitiae fidei, quam specialem vocant, adversus Joh. Monhemium. Löwen, 1568.

[7]) De perpetuitate cathedrae Petri. Als Anhang zur vorgenannten Schrift.

Opfer[1]). — Einer besonderen Erwähnung ist der löwener regulirte Chorherr Johann Garet († 1572) werth zu erachten, der über die wichtigsten Controversfragen des Jahrhunderts die Aussagen der Väter zusammenstellte, und zwar so, daß er, ohne alle eigene Zuthat, aus denselben einen in fortlaufender Erörterung zusammenhängenden Text schuf. Auf diese Art entstanden seine Schriften über Eucharistie[2]), Meßopfer[3]), Gebete für die Todten[4]), Anrufung der Heiligen[5]). — Aus den Streitschriften des bereits an einem früheren Orte angeführten belgischen Dominicaners Joh. Bunderius (siehe Oben §. 646) sind hier nachträglich noch die zum Theile in wiederholten Auflagen erschienenen Schriften desselben gegen Luther[6]), Velvanus[7]) und gegen die Irrthümer des Jahrhunderts im Allgemeinen[8]) namhaft zu machen.

Schließlich haben wir aus den belgischen Controversisten dieser Epoche noch den berühmten Wilhelm Lindanus, seit 1562 Bischof von Ruremond († 1588), zu nennen, und heben hier aus zahlreichen polemischen Schriften im Besonderen seine Panoplia evangelica hervor[9]), deren genauere Titelangabe bereits sagt, was in diesem, aus

---

[1]) Confutatio confessionis haereticae, teutonice emissae, qua ostenditur, Eucharistiam esse sacrificium propitiatorium. Löwen, 1567.

[2]) Classes novem de vera corporis Christi praesentia in sanctissimo Eucharistiae Sacramento adversus pestem calvinianam. Antwerpen, 1561.

[3]) De Sacrificio Missae. Antwerpen, 1561.

[4]) Quod mortui vivorum precibus adjuventur. Antwerpen, 1564.

[5]) De Sanctorum invocatione. Gent, 1570.

[6]) Detectio nugarum Lutheri cum declaratione veritatis catholicae et confutatione dogmatum Lutheranorum. Löwen, 1551.

[7]) Scutum fidei orthodoxae adversus venenosa tela Joannis Anastasii Velvani fidem, sacramenta ritumque ecclesiasticum explodere contendentis. Gent, 1556; Antwerpen, 1569 u. 1574 (unter etwas verändertem Titel).

[8]) Compendium concertationis hujus saeculi sapientium ac theologorum super erroribus moderni temporis editum ac recognitum auctumque ex sacrae scripturae fonte, ex inconvulsa illibatorum conciliorum auctoritate, nec non ex vetustissimis scientia pariter et sanctitate clarissimis doctoribus, videlicet Dionysio Areopagita, Ignatio, Polycarpo, Irenaeo, Tertulliano, Cypriano, Chrysostomo, Basilio, Hilario, Hieronymo, Ambrosio, Augustino, Gregorio ac aliis. Paris, 1549 (erste Ausgabe Paris 1540); unter verändertem Titel neue Ausgaben in Antwerpen, Paris, Frankf. a. d. O. aus Jahren: 1562. 1574. 1577.

[9]) Panoplia evangelica, sive de verbo Dei evangelico libri quinque, qui-

fünf Büchern bestehenden Buche vornehmlich zu suchen sei, nämlich eine umfassend angelegte Rechtfertigung des kirchlichen Traditionsprincipes, dessen Bedeutung nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Beziehung auf die wichtigsten und vornehmsten Puncte der zwischen Katholiken und Protestanten obschwebenden Controverse im Einzelnen nachgewiesen wird [1]).

§. 667.

Wie die löwener Facultät die neue Bewegung mit achtsamen Blicken verfolgte, so fühlte vor Allem die pariser Sorbonne als älteste und vornehmste theologische Schule sich berufen, in den Kampf gegen die Reformation einzutreten, und in wissenschaftlichen Streitschriften und theologischen Censuren das Gewicht ihres Ansehens in die Wagschale zu werfen. Wir fassen hier zuerst ihr Verhalten gegen Erasmus in's Auge, welcher nach Ausbruch der kirchlichen Revolutionsbewegung mit Grund beschuldiget wurde, der religiösen Neuerung durch seinen geistigen Einfluß vorgearbeitet und den Boden geebnet zu haben. Einer der ersten, welcher unter den pariser Doctoren sich öffentlich gegen gewisse Ansichten und Äußerungen des Erasmus aussprach, war Clichtoue (vgl. Oben §. 620); die

---

bus ex scriptura prophetica et apostolica illius eruitur et declaratur indoles atque natura, Patres explicantur, Scriptum atque τὸ ἄγραφον, Non scriptum, et quae ad Traditiones indubitato apostolicas, licet non scriptas, at fide tamen pari suscipiendas pertinent, pertractantur, denique verbum Dei non scriptum, sed traditum, adversus infesta catholicae Christi Jesu ecclesiae hostium tela et arietationes omnes defenditur. Köln, 1563. 1575 u. ö. Fol.

[1]) Aus seinen übrigen Streitschriften seien hier noch genannt: Apologeticum ad Germanos pro religionis catholicae pace atque solida ecclesiarum in vero Christi Jesu evangelio concordia. Antwerpen, 1568 (vgl. Unten §. 688). Concordia discors (gegen die sächsische Concordienformel) Köln, 1583. — Stromatum libri III de optimo genere interpretandi scripturam. Köln, 1558. — Stromatum libri III pro defensione concilii Tridentini. Köln, 1575. — De vera Christi ecclesia (gegen die Wittenberger). Köln, 1572. — Dubitantius de vera salutis via instructus. Köln, 1571. — Exhortatio ad Hollandos ad reditum in ecclesiam catholicam. Köln, 1580. Confutatio confessionis antverpianae, nebst einer nachfolgenden Apologie dieser Confutatio in vlämischer Sprache u. s. w.

von Clichtoue gerügten Puncte galten auch den übrigen Facultätsdoctoren als anstößig, und so beantragte denn der Syndicus der Facultät, Beda Noël, die Censurirung der Colloquia familiaria des Erasmus, in welchen jene anstößigen Anschauungen unverholen zu Tage traten. Die Facultät gieng auf den Antrag ihres Syndicus ein, und censurirte das bezeichnete Buch [1]). Der König Franz I nahm der Facultät diese Maaßnahme so übel, daß er über den Syndicus eine Arreststrafe, für dießmal freilich nur auf Einen Tag, verhängte [2]). Die Sorbonne ließ sich hiedurch nicht irre machen, und sprach im nächstfolgenden Jahre, nach langer und reiflicher Überlegung, wie es in der Motivirung ihrer Sentenz heißt, ihre Mißbilligung über eine Reihe von Assertionen aus [3]), welche aus verschiedenen Schriften des Erasmus, namentlich aus seiner Paraphrase zum Neuen Testamente und aus seinem Elenchus gezogen waren. In den incriminirten Sätzen war unter Anderem gesagt, daß man die in das Alter der geistigen Mündigkeit Eingetretenen nicht durch Zwangmaßregeln zu dem äußeren Bekenntniß des kirchlichen Glaubens verhalten könne, auf welchen sie getauft worden sind, sondern es ihnen überlassen müsse, aus der geistigen Strömung der Zeit den Weg in die Kirche zurückzufinden; Erasmus hatte ferner getadelt, daß man das Gedächtniß des Todes Christi zum Gegenstand einer Trauer mache, während er uns um seiner segensreichen Früchte willen ein Gegenstand der Freude sein müsse; er hatte den Eid vom Standpuncte des christlichen Gesetzes für unzuläßig, den Glauben ohne Liebe für unmöglich erklärt, die Anwendung von Strafen gegen Häretiker unter Berufung auf Christi Befehl an Petrus, das Schwert in die Scheide zu stecken, mißbilliget, die Auflösung der Ehe durch Ehebruch behauptet, die alttestamentliche Religion ungebührlich herabgesetzt, über die Authentie einzelner kanonischer Bücher Äußerungen gethan, welche der Facultät bedenklich und anstößig erschienen, die apostolische Autorschaft des apostolischen Symbols in Abrede gestellt, die Ungunst der Kirchlichen wider die Übersetzungen der Bibel in die Landessprachen gerügt, über die Verdienstlichkeit der guten Werke, kirchliche Ceremonien

---

[1]) Vgl. Argentré Collect. judic., Tom. II, p. 47 ff.

[2]) Über Noel's spätere Schicksale vgl. Unten §. 669.

[3]) Vgl. Argentré II, p. 53 ff.

und Satzungen in anstößiger Weise sich geäußert, die tiefere Kenntniß der heiligen Jungfrau von den Mysterien des christlichen Heiles, und von der Gottheit ihres Sohnes während dessen Kindheit, bezweifelt, so wie es ihm auch zu mißfallen schien, daß ihre Anrufung ein ständiger Theil des kirchlichen Gottesdienstes sein sollte; er hatte ferner die Stelle Phil. 4, 3 germana conjunx übersetzt, als ob Paulus seine Gattin anredete, schien die Stelle Röm. 5, 12 von der Sünde Aller in Adam als actuelle Sünden Aller in Luther's Sinne nehmen zu wollen, und hatte dem Dionysius Areopagita die Autorschaft der unter dem Namen desselben gehenden Schriften abgesprochen. Der Censurirung dieser Sätze folgte a. 1540, nachdem Erasmus bereits vier Jahre todt war, noch eine andere über sein Enchiridion militis christiani nach[1]), in welchem gleichfalls sieben wider kirchliche Rechtgläubigkeit und Pietät verstoßende Sätze gefunden worden waren. Man kann nicht läugnen, daß das Urtheil der Sorbonne gegen Erasmus in einzelnen Puncten von einer gewissen Befangenheit zeugte; daß sie ihm aber in der weitaus größeren Mehrzahl derselben nicht Unrecht that, wird wol kaum jemand ernstlich bezweifeln wollen. Auch stand sie mit ihrem Urtheile nicht vereinzelt da; es läßt sich eine nicht geringe Zahl ansehnlicher zeitgenössischer Männer aus verschiedenen Ländern Europas, aus Italien, Spanien, England, Niederlanden, Deutschland nennen, welche, theilweise mit größerer Schonung und Zurückhaltung, theilweise aber eben so strenge wie die pariser Theologen, über Erasmus urtheilten. Zu den ausgesprochenen und entschiedenen Gegnern des Erasmus gehörten der Fürst Albertus Pius von Carpi[2]), Joh. Genesius de Sepulveda[3]), Didacus Lopez de Zunniga[4]), Eduard Lee[5]), Jakob Latomus[6]); am schonendsten und rücksichtsvollsten

---

[1]) Vgl. Argentré II, S. 130 ff.

[2]) Libri XIII contra Erasmum, nach Carpi's Tode von Sepulveda herausgegeben zu Paris, 1531.

[3]) Antapologia pro Alberto Pio comite Carpensi in Erasmum. — Sepulveda schrieb nebstdem auch: De fato et libero arbitrio libri tres contra Lutherum.

[4]) Annotationes in scholia Erasmi ad opera S. Hieronymi.

[5]) Annotationum libri duo in Erasmi annotationes in Novum Testamentum. — Epistola apologetica in Erasmum.

[6]) De trium linguarum et studii theologici ratione — Apologia pro iisdem

hatte unter den streng kirchlichen Theologen Eck ihn behandelt (vgl. Oben §. 606).

Unter den Schriften der deutschen Reformatoren zogen selbstverständlich jene Luther's und sodann Melanchthon's die Aufmerksamkeit der Sorbonne auf sich. Wie sie demnach im J. 1521 eine Reihe von Sätzen aus Luther's ersten Schriften für verdammungswürdig erklärt hatte (vgl. Oben §. 594), so unterzog sie auch die ihnen nachfolgenden Schriften Melanchthon's sofort ihrer Prüfung, und censurirte bereits im J. 1523 eine Reihe von Sätzen aus Melanchthon's locis theologicis, aus seinen Erklärungen zum Römerbriefe und zu den Corintherbriefen, aus seiner Schrift contra furiosum Parisiensium Theologastrorum decretum, aus ein paar kleineren Schriften Melanchthon's über die Lehre des Apostels Paulus und seinem Briefe über die leipziger Disputation [1]). Aus den locis theologicis wurden 17 Sätze ausgezogen, des Inhaltes, daß die Constitution ad abolendam de haereticis, welche alle von der römischen Ansicht abweichenden Lehren über die Sacramente verurtheile, offenbar häretisch sei; daß das lyoner Concil wegen seiner Approbation der Decretalenbücher für ein gottloses zu gelten habe; daß einem Christen das Proceßführen nicht erlaubt sei; daß die Priester in Hinsicht auf die Ausübung ihrer Jurisdiction den weltlichen Obrigkeiten unterworfen seien; daß im Christenthum der Opferdienst aufgehört habe, und alle Christen Priester seien; daß die Priesterweihe, Ehe und letzte Ölung keine Sacramente seien; daß es ein Irrthum sei, das Meßopfer für ein gutes Werk zu halten, welches man für Lebende und Verstorbene darbringen könne; daß es eine Impietät sei, zur Recitation des Horengebetes, der Freitags- und Sonntagsfasten unter einer Sünde zu verpflichten; daß Diejenigen, welchen der Geist Christi einwohnt, keinem Gesetze unterthan seien; daß es keine andere Genugthuung gebe, als den Tod Christi; daß die Bischöfe kein Recht haben, Gesetze zu erlassen, und jene des Papstes verabscheuungswürdig seien; daß Buße ein dunkler Ausdruck sei und die Taufe mit Recht das Sacrament der Buße genannt werden könne; daß Gelübde in der heiligen Schrift

---

contra Erasmum — Adversus librum Erasmi de sarcienda Ecclesiae concordia.

[1]) Vgl. Argentré I, S. 408 ff.

weder gerathen noch geboten seien und Gott nichts genehm halte, als was er selber anrathet und anordnet; daß es keine Freiheit des Willens gebe; daß Hieronymus in der Vertheidigung der Beschneidung sich geirrt habe; daß dem Mönchleben keine besondere höhere Verdienstlichkeit zukomme, und die Armuth durch göttliches Gesetz allen Christen anbefohlen sei. — Die aus dem Commentar zum Römerbriefe und den Korintherbriefen ausgezogenen 30 Sätze sind theilweise desselben Inhaltes, und beziehen sich nach ihrem übrigen Theile vornehmlich auf die Lehren über Gnade, Glaube, Rechtfertigung, gute Werke u. s. w.; jede Lehre außer jener Christi — sagt Melanchthon — sei eine Pest, die meisten Ceremonien der Kirche eine Erfindung der menschlichen Vernunft, die Bösen auf Erden und die Verdammten seien ohne Glauben u. s. w. — Unter den 7, aus der Schrift contra furiosum etc. gezogenen Sätzen lautet der letzte: Einige der Alten hätten nicht ohne Grund behauptet, daß es den Franzosen an Gehirn mangle. Aus einer, diesem Libell angehängten Schrift wird unter Anderem der Satz namhaft gemacht, vor Luther hätte niemand gelehrt, daß man den Act der Communion zur Übung und Belebung des Glaubens benützen müsse.

Ein neuer Anlaß, über Melanchthon's Ansichten sich zu äußern, ergab sich für die pariser Facultät, als König Franz I vorübergehend den Wunsch hegte, daß die Theologen seines Reiches mit friedliebenden Protestanten sich verständigen möchten, um auf diesem Wege die bereits auch in Frankreich um sich greifende religiöse Neuerung zu beschwichtigen. Die Facultät verlangte, die deutschen Protestanten möchten ihre Lehrmeinungen in bestimmten Sätzen formuliren. In Folge dieses Begehrens ließ der König der Facultät ein in 12 Puncten abgefaßtes irenisches Bekenntniß Melanchthon's zur Begutachtung zustellen (1535). Melanchthon anerkannte in demselben die Nothwendigkeit des Papstthums und einer kirchlichen Hierarchie, erklärte, daß der Streit über die das äußere Kirchenthum betreffenden menschlichen Satzungen (Fasten, Feste, liturgische Gewänder u. s. w.) von untergeordnetem Belange sei, gibt die Heiligenverehrung zu, wofern sie nicht zu einem dem Mittlerverdienste Christi derogirenden Grade gesteigert werde, eben so die Messe unter der Bedingung, daß man die Privatmessen abschaffe, und nur anständigen und bewährten Priestern die Verrichtung des liturgischen Meßdienstes gestatte; er glaubt an eine wahr-

hafte Gegenwart Christi im Altarssacramente, hält die Beibehaltun der Beicht für nützlich, und die Contrition für eine unerläßlich Bedingung zur Erlangung der Sündenvergebung; eben so anerkenn er die Nothwendigkeit der guten Werke d. i. eines guten Gewissens nur möge nicht verkannt werden, daß die Werke Gott nur um de Glaubens willen gefallen können; die Regelung des Klosterwesen könne dem Papste überlassen werden, nur möge auf wissenschaftlich Thätigkeit der Klöster gedrungen werden, auch sei es zur Verhütun von Ärgernissen höchst wünschenswerth, daß die Priesterehen gestatt werden; über Fegefeuer und freien Willen möge in den Schule gestritten werden, über die Todtenmessen wünscht Melanchthon jede Streites enthoben zu sein. Die Facultät gab an den König d Antwort zurück [1]), der Vorschlag der deutschen Theologen, die Cer monien und Anordnungen der Kirche zu beschneiden, deute we eher auf das Vorhaben hin, die Katholiken zu protestantisiren, den auf eine Geneigtheit, mit der katholischen Kirche sich aufrichtig z versöhnen. „In den Vorschlägen Melanchthon's sei Manches en halten, was der heiligen Schrift und den Entscheidungen der Kirch entgegen sei; dahin gehöre z. B., wenn in denselben gesagt werde daß die Fasten und das Fleischverbot kein Gegenstand eines Gebote seien, wenn die Andachten zu den Heiligen mißbilliget, und di einzelnen Heiligen zukommende Gabe der Krankenheilung geläugne werde; habe doch der König von Frankreich selber auch das Privi legium, Kröpfe zu heilen. Die Verwerfung der Privatmessen streit gegen den Gebrauch der Kirche und beeinträchtige die Suffragien für die Verstorbenen. In den Äußerungen über das Abendmal se die Transsubstantiation mit keinem Worte angedeutet. Das Be gehren, der Papst solle die Klostergelübde aller Ordensprofessen auf lösen, welche nicht länger im Kloster bleiben wollen, sei frivol und verstoße gegen die Heiligkeit der Gelübde; das Begehren der Prie sterehe sei unstatthaft und streite gegen die bestimmtesten Beschlüss der Kirche. Bei Erwähnung der Kirchengewalt wird mit keinem Worte angedeutet, daß sie nach göttlichem Rechte bestehe; die Artike über Beicht, Rechtfertigung, Fegefeuer sind auf eine für jeden Katho liken anstößige Art gefaßt, die Äußerungen über Glauben, gute Werke und liberum arbitrium zweideutig gefaßt. Die Facultät

---

[1]) Vgl. Argentré I, S. 387 ff.

glaubt durch diese Bemerkung ihr Mißtrauen in die Aufrichtigkeit der offerirten Friedensartikel hinreichend motivirt zu haben, und glaubt noch weiter auf die Thatsache hinweisen zu sollen, daß bis dahin auch in Deutschland alle Colloquien und Verhandlungen nur dazu beitrugen, den vorhandenen Zwiespalt zu schärfen und zu erweitern. Man müßte die Protestanten fragen, ob sie zugeben und glauben, daß die streitende Kirche auf göttliches Recht gegründet und unfehlbar sei und der Primat durch Christus selber eingesetzt sei; ob sie dieser Kirche sich vollkommen unterwerfen, die von ihr recipirten kanonischen Bücher, die Decrete und Canones der allgemeinen Concilien, die von der Kirche recipirten päpstlichen Decrete annehmen, die Auctorität der Kirchenväter und Kirchenlehrer anerkennen, und endlich sich in die von jeher anerkannten und geübten guten und löblichen Gewohnheiten der Kirche fügen wollen. Insbesondere müßte auch verlangt werden, daß sie, um die durch ihre bisherigen öffentlichen Kundgebungen im Puncte der Abendmalslehre nur zu gerechtfertigten Bedenken niederzuschlagen, in entschiedener Weise sich über das hochheilige Mysterium der Eucharistie aussprechen und erklären, weil ohne dieses keine Friedensverhandlung mit ihnen zum Ziele führen würde. — Auf Grund dieser Erklärung setzte die Facultät 12 Artikel auf, in welchen sie mit Rücksicht auf Melanchthon's Artikel die katholische Doctrin über die in letzteren behandelten Puncte präcis formulirte; dieses Bekenntniß wurde gleichfalls beim König eingereicht.

§. 668.

Die Sorbonne hatte sich nicht darauf zu beschränken, Censuren gegen die Schriften deutscher Protestanten ergehen zu lassen; sie war nur zu bald veranlaßt, auf die Zeichen der in Frankreich selbst Wurzel fassenden neuen Lehre Acht zu haben. So wurde sie im Laufe des J. 1523 vom Parlamente beauftragt, verschiedene Schriften eines vlämischen Edelmanns, Louis de Berquin, zu prüfen, der in Paris lebte, und der Hinneigung zur neuen Lehre verdächtig war; Berquin wurde schuldig befunden, zur Abschwörung seiner Irrthümer verhalten, seine Schriften wurden durch Henkershand verbrannt [1]).

[1]) Vgl. Argentré I, S. 406 ff. — Fleury Histoire ecclesiastique, liv. 128, §§. 118 ff.

Gegen Ende desselben Jahres verurtheilte die Sorbonne einige Propositionen, welche den Cult der heiligen Jungfrau und der Heiligen im Allgemeinen, der Bilder und Reliquien, den Canon der Messe, die Oblationen für Lebende und Verstorbene betrafen. In das Jahr 1525 fällt eine Reihe von Censurirungen, unter welchen jene gegen den Dominicaner Mesgret den Anfang machte. Mesgret war zuerst vom lyoner Erzbischof zur Verantwortung gezogen worden; sein Proceß wurde aber durch die Regentin und den Kanzler du Prat nach Paris gezogen, und zum Urtheile über den Beklagten auch die theologische Facultät in Paris beigezogen, welche 14 Sätze desselben verurtheilte[1]). Diese Sätze bezogen sich auf die Beicht, kanonische Tagzeiten, Klostergelübde, Quadragesimal- und Samstagsfasten, Canones und Decrete als menschliche Satzungen; ferner behauptete Mesgret, ein percussor clerici verfalle nicht der Excommunication; ein Schuldner, der seinen Gläubiger nicht bezahlen wolle, könne nicht excommunicirt werden; eben so wenig Derjenige, der geheim gebliebene Sünden begangen hat; Luther einen schlechten Menschen nennen, sei eine Ehrabschneidung; ein Heide, welcher der Vernunft gemäß leben will, kann ohne Taufe selig werden u. s. w. Endlich behauptete Mesgret, daß die Schrift nicht bloß eine, sondern drei Magdalenen kenne, und Maria, die Schwester der Martha, von Maria der Sünderin verschieden sei. Diese letztere Meinung war nach dem Vorgange des Lefevre d'Etaples und im Anschlusse an denselben auch von Clichtoue vertheidiget[2]), von Fisher und Grandval aber bekämpft, und von der Facultät im Hinblicke auf die Auctorität des heiligen Papstes Gregor d. Gr. förmlich verworfen worden. — Bald nach Erledigung der Angelegenheit Mesgret's stellte der Generalinquisitor des lothringischen Gebietes an die Facultät das Ersuchen um ein Gutachten über die Schriften und Lehrmeinungen des Wolfgang Schuth[3]). Die Facultät machte eine Reihe von Irrthümern Schuth's in dessen Äußerungen über Messe, Fegefeuer, absolute Corruption des Menschen durch Adam's Sünde, Mariencult u. s. w. namhaft, und wies dieselben als Wiederholung waldensischer, wiklef'scher, lutherischer

---

[1]) Vgl. Argentré II, p. 12.
[2]) De tribus et unica Magdalena. Paris, 1519.
[3]) Argentré II, S. 17 ff.

Irrthümer nach, und censurirte zugleich mehrere Bücher Schuth's, in welchen diese und ähnliche Irrthümer enthalten waren. Selbst ein pariser Theolog, Peter Caroli, hatte sich in seinen Predigten verfänglicher Äußerungen schuldig gemacht, welche die Vermuthung seiner Hinneigung zur neuen Lehre rechtfertigten [1]), und wurde deßhalb von seinem Lehramte suspendirt. Unter Anderem wollte die Facultät nicht gelten lassen, daß er 1 Mos. 3, 15 nicht auf Maria, sondern auf Christus bezog. Er hatte sich bei dieser Stelle auf den hebräischen Text berufen, und war auch in ein paar anderen Stellen, deren Auslegung bemängelt wurde, auf den biblischen Urtext zurückgegangen. Solche Berufungen auf den Urtext von verdächtiger oder offenkundig häretischer Seite mögen öfter vorgekommen sein; so censurirte die Facultät im J. 1530 die Behauptung, man könne die Bibel ohne Kenntniß des Griechischen und Hebräischen nicht verstehen, und der Prediger müsse, um das Neue Testament nach seinem wahren Sinne darlegen zu können, jene Sprachen sich aneignen [2]). In das Jahr 1525 fällt noch die Censurirung einiger Bücher von Verfassern aus der Diöcese Meaux wegen augenfälliger lutherischer Irrthümer derselben. Merkwürdig ist, daß bei der Mehrzahl der censurirten Neuerer im Puncte der Heiligenverehrung ein Protest gegen den kirchlichen Marienhymnus Salve regina vorkommt.

Im nächstfolgenden Jahre (1526) wurde Joh. Bernardi, aus dem Augustinerorden und Doctor der Theologie, censurirt [3]), weil er bezweifelt hatte, ob die Kirche jemand sub poena gravis peccati verpflichten könne, weil er ferner über die Fastenobservanz eine laxe Behauptung aufgestellt, den Heiligencult etwas geringschätzig behandelt, und, was ihm zur besonderen Unehre angerechnet wurde, gesagt hatte, er wüßte außer 2 Makk. 15, 12 ff. keine biblische Stelle zu nennen, in welcher von einer Fürbitte der Heiligen die Rede wäre. Im J. 1532 betraute der Erzbischof von Rouen die Facultät mit einer Untersuchung der häretischen Irrungen eines Geistlichen der Diöcese Seez, Stephan le Court, der von seinem Bischof an ihn appellirt hatte. Die Facultät censurirte 29 Propositionen Le Court's,

---

[1]) Argentré II, S. 23.
[2]) Argentré II, S. 78. 101.
[3]) Argentré II, S. 64.

betreffend die Sacramente, Ablässe, Primat, Eucharistie, Meßopfe Heiligenverehrung, Fegefeuer u. s. w., und überdieß 16 Thesen üb Kirche, Rechtfertigung, Gnade u. s. w. Im J. 1535 traf die Censu der Facultät den Doctor Joh. Mormond, Domherrn in Amiens welcher in seinen Predigten eine starke Hinneigung zum Lutherthu verrathen hatte.

§. 669.

Die angeführten Beispiele dürften hinreichen [1]), das Verhalte der pariser Facultät zu der religiösen Bewegung des Jahrhundert zu charakterisiren. Es erübriget jetzt noch, die einzelnen Theologe der Sorbonne namhaft zu machen, welche mit besonderen Streit schriften hervorgetreten sind. Es ist bereits an früheren Orten meh rerer polemischer Schriften Clichtoue's gedacht worden, der zu der eifrigsten Bekämpfern der Neuerungen in Deutschland und in de Schweiz gehörte. Er war der erste Theolog, welcher in Frankreich gegen Luther schrieb; auf seinen Betrieb war auch das gegen die neu Bewegung gerichtete, und zu Paris versammelte Concil von Sens zu Stande gekommen (a. 1528), dessen Beschlüsse er in einer beson deren, dem König Franz I gewidmeten Schrift vertheidigte [2]). Er starb als Domherr von Chartres († 1544), und hinterließ den Ruf einer besonderen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Ihm zur Seite steht Hieronymus Hangest († 1538), aus dessen polemischen Schrif ten besonders seine gegen Luther gerichtete Vertheidigung der Scho lastik hervorzuheben ist [3]). Er stellt sie dar als die Wissenschaft der heiligen Schrift, zustande kommend durch Deutung und Auslegung der Schrift in dem von der Kirche gebilligten Sinne im Anschlusse an die von den rechtgläubigen Lehrern gegebenen Auslegungen unter Benützung der Mittel, welche dem Theologen durch andere Wissen-

---

[1]) Mehrere andere Fälle von Censurirungen verschiedener Bücher häretischen Inhaltes aus den Jahren 1531, 1536, 1541 bei Argentré Tom. II, S. 85. 89. 126 ff.; Tom. I, Append., S. 11.

[2]) Improbatio articulorum Lutheri a veritate catholica dissidentium, 1529.

[3]) De Academiis contra Lutherum, 1531. — Andere Schriften Hangest's sind: De libero arbitrio contra Lutherum — De possibili praeceptorum observatione — De Christifera Eucharistia adversus nugiferos Symbolistas, 1534.

schaften dargeboten werden. — Der Sorbonnist Beda Noël, der eine Schrift gegen die geheimen Lutheraner veröffentlichte (1529), ist außerdem bemerkenswerth durch das unglückliche Schicksal, welches ihn dafür traf, daß er dem Hofe durch fortgesetzten Widerspruch gegen das von der Facultät zu Gunsten der beabsichtigten Ehescheidung des englischen Königs Heinrich VIII gegebene Votum mißfällig wurde; er mußte widerrufen und starb in klösterlicher Haft († 1535). Das Schicksal zeitweiliger Einkerkerung und Verweisung aus Paris traf auch den Sorbonnisten Jakob Merlin († 1541), weil er gegen gewisse Personen am Hofe eiferte, die ihm wegen heimlicher Hinneigung zum Lutherthum verdächtig waren. Einer der ausgezeichnetsten Sorbonnisten dieses Zeitalters war Robert Cenalis, a. 1530 zum Bischof von Vence ernannt, seit 1532 Bischof von Avranches († 1560). Seine polemischen Schriften fallen in die Zeiten seiner bischöflichen Amtsthätigkeit. Dahin gehören: De duobus gladiis, spirituali et temporali (1545), gegen einen anonymen Engländer, welcher dem Staate die Suprematie in kirchlichen Dingen vindicirte; sein Antidotum gegen das augsburger Interim (vgl. Oben S. 256); ferner mehrere Abhandlungen über den Priestercölibat, gegen die Auflöslichkeit der Ehe, über die Bedingungen, unter welchen man sich mit den Ketzern in einen Disput einlassen könne; endlich seine larva sycophantica in Calvinum.

Neben den pariser Theologen ist aus dieser Zeit noch zu nennen der Dominicaner Matthias Ory, Glaubensinquisitor in Frankreich, der a. 1544 einen tractatus contra haereticos erscheinen ließ; und der Parlamentspräsident, später Commendärabt von St. Victor Pierre Lizet († 1554), der in den letzten Jahren seines Lebens eine Reihe von Abhandlungen zur Vertheidigung der alten Kirche wider die Neuerer veröffentlichte. Ory handelt von der Häresie im Allgemeinen; er untersucht, was Häresie sei, woher die Häresien in der Kirche kommen, und durch welche Mittel die Kirche von diesem Übel zu reinigen sei. Lizet handelt von dem ausschließlichen Schriftprincip der Protestanten, von der Auctorität der katholischen Kirche und des Papstes, von der verbindenden Kraft der kirchlichen Gesetze, von der Ohrenbeicht, vom klösterlichen Leben, vom Unwesen verschiedener neuer Bibelübersetzungen u. s. w. Bei großer Belesenheit und Erudition ist der Verfasser doch kein eigentlicher Theologe, daher

sich einige unhaltbare und irrthümliche Behauptungen in sein Werk eingeschlichen haben.

Die nunmehr noch anzuführenden Polemiker gehören jener Epoche an, in welcher die Protestanten Frankreichs sich bereits förmlich in Gemeinden organisirt, und (seit a. 1559) im calvinischen Bekenntniß eine gemeinsame Lehrform angenommen hatten; daher auch die Polemik gegen sie mit der Polemik gegen den Calvinismus zusammenfällt. Einen Hauptcontroverspunct bildet in den Streitverhandlungen dieser Epoche des französischen Protestantismus die Messe d. i. Transsubstantiation, Opfer, liturgische Gebete und Ceremonien der Meßhandlung. So richtete der Sorbonnist Anton Demochares (Demouchy, † 1574) einen Tractat über das Meßopfer gegen die Hugenotten (1562); ähnliche Abhandlungen über Messe und Transsubstantiation erschienen vom Bischof Tillet, Claude d'Espense[1]), Gentian Hervet[2]), Claude de Saintes[3]), Pithou. Hervet veröffentlichte nebstdem noch eine Reihe anderer polemischer Schriften gegen die französischen Calvinisten[4]); de Saintes ließ sich auf eine tiefer

---

[1]) De eucharistia — De utraque Missa.

[2]) Les ruses du diable pour tacher d'abolir le saint sacrifice de Jesus-Christ.

[3]) De eucharistia. Paris, 1575. Fol. — Diesem großen, bis dahin vollständigsten Werke über die betreffende controverse Materie war vorausgegangen: Examen doctrinae calvinianae et bezanae de coena Domini (1566), sammt einer nachfolgenden Erwiderung auf Beza's Replik: De rebus eucharistiae controversis repetitiones (1567).

[4]) Recueil d'aucuns mensonges de Calvin, Melanchthon, Bucer et autres, recueilli et fait françois des oeuvres de Guill. Lindan — Epitre ou avertissiment au peuple de l'eglise catholique, touchant les differents qui sont maintenant en la religion chretienne — Epitre aux ministres de la nouvelle Eglise de ceux qui s'appellent fideles et croyans à la parole — Epitre envoyée à un quidam fauteur des nouveaux Evangelistes, en laquelle est clairement montré que hors l'Eglise catholique n'y a nul salut — Catechisme ou sommaire de la foi, recueilli de Guil. Lindan et fait françois — Réponse à ce, que les ministres de la nouvelle Eglise d'Orleans ont ecrit contre aucunes siennes epitres et livres siens — Traité du Purgatoire — Discours sur ce que les pilleurs, voleurs et bruleurs de l'Eglise disent qu'ils n'en veulent qu' aux moines et pretres — Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs nommé les signes sacrés — Reponse contre une invective d'un maitre d'ecole

gehende theologische Prüfung der Grundlehren des Calvinismus ein[1]), und antwortete auf die Beschwerden der Hugenotten über die ihnen verweigerte Duldung[2]). De Saincles und d'Espense wohnten dem Religionsgespräche bei, welches zu Poissy (1561) mit Theodor Beza und den übrigen Führern der französischen Calvinisten geführt wurde, und vertheidigten daselbst die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente gegen die von Beza und Petrus Martyr vertretene calvinistische Auffassung des Abendmalsdogma's.

Diese Polemik der französischen Theologen berührt sich mit der gleichzeitigen der in England nach Cranmer's Neuerungen immer noch an der katholischen Anschauungsweise festhaltenden Bischöfe aus der Regierungszeit Heinrich's VIII, der selber, obwol er mit dem Papste gebrochen hatte, doch katholische Bräuche und Lehren nicht abthun wollte. Zu diesen Bischöfen gehörten Gardiner und Tonstal, welche beide in besonderen Schriften die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente vertheidigten — Tonstal in einem Buche[3]), welches durch seinen Vetter Gilpin in Frankreich zum Drucke befördert wurde; Gardiner in mehreren Schriften gegen Cranmer[4]) und gegen den von Cranmer berufenen Petrus Mar-

---

d'Orleans sur le discours que les pilleurs et voleurs de l'Eglise n'en veulent qu' aux pretres — Discours des troubles de l'an 1562 en France.

[1]) Dahin gehört namentlich sein Werk: Declaration d'aucuns Athéismes de la doctrine de Calvin et de Beze contre les premiers fondemens de la chretienté, où est compris quasi tout l'examen de tout le premier livre et d'une partie du troisième de l'Institution de Calvin, et douze articles de la Confession presentée au Roy à Poissy. Voici les titres des matieres: 1. de la Tout-puissance de Dieu. 2. des Ecritures-saintes et autres fondemens du Christianisme. 3. des Traditions Apostoliques. 4. des inspirations du Saint-Esprit. 5. des Livres Canoniques. 6. des erreurs de Calvin contre la Trinité. 7. de l'essence du Fils du Dieu. 8. de l'Invocation de la Trinité. 9. de l'erreur des Trinitaires de nôtre temps. 10. que Dieu n'est point auteur du peché. 11. de la fatale necessité. 12. de la Prescience. 13. de la Providence. 14. de la Predestination et Reprobation. Paris, 1568 u. 1572.

[2]) Commentarius ad edicta veterum principum de licentia sectarum in christiana religione, sive methodus contra sectas, quam secuti sunt primi catholici imperatores, 1561.

[3]) De reali praesentia corporis et sanguinis Christi in Eucharistia.

[4]) „Eine Erklärung und Bestätigung des wahren katholischen Glaubens, das

tyr[1]), und in mehreren anderen Schriften. Neben diesen ist als dritter noch der Archidiacon von Chichester, Alban Langdail als Vertheidiger der katholischen Abendmalslehre zu nennen; seine Confutatio catholica wird von Tapper zu wiederholten Malen lobend erwähnt.

§. 670.

Calvin hatte die Grundzüge seines theologischen Systems in seinen quatuor libris institutionum religionis christianae[2]) niedergelegt, die er dem König Franz I zu widmen den Muth hatte. Er will in der Zusammenstellung der Materien des Buches der Ordnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses folgen, dessen Artikel sich unter die vier Hauptpuncte: Gott, Christus, heiliger Geist, Kirche, subsumiren lassen. Damit ist die Abtheilung des Werkes in vier Bücher gegeben. Das erste Buch handelt von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Dinge; die Kenntniß hierüber ist in der Schrift zu suchen, da den Menschen zufolge ihrer Unwissenheit und Verdorbenheit die natürliche Gotteserkenntniß abhanden gekommen ist. In der Lehre von der Trinität werden die Antitrinitarier bekämpft. Darauf folgen die Lehren von den Werken Gottes, von den Engeln, vom Menschen und seiner Ausrüstung im Urzustande. Calvin erklärt bei dieser Gelegenheit, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei, und die Bösen nach seinem Willen auf solche Art leite, daß er selbst auf keinerlei Weise an der Sünde Antheil hat. Das zweite Buch, welches von Gott dem Erlöser handelt, beginnt mit Adam's Fall, verbreitet sich über die Folgen des Sündenfalles, unter welche Calvin den Verlust des liberum arbitrium,

---

allerheiligste Sacrament des Altars betreffend, nebst Widerlegung eines gegen dasselbe geschriebenen Buches." — Auf eine a. 1551 erschienene Gegenschrift Cranmer's wider dieses Buch antwortete Gardiner unter dem angenommenen Namen Marcus Antonius Constantinus: Cavillationum, quibus sacrosanctum Eucharistiae Sacramentum ab impiis Capernaitis impeti solet. Paris, 1552.

[1]) John With (Gardiner): Zeugniß von 200 Autoren für die wahrhafte Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi im Altarssacramente. London, 1553.

[2]) Erschienen a. 1536, erweitert a. 1539.

und die absolute Unfähigkeit zu allem Guten rechnet, geht dann auf die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung über, entwickelt die Nothwendigkeit der Mittlerschaft des Sohnes Gottes, und handelt sofort von Person, Leben und Wirken Christi. Das dritte Buch, welches in die Erkenntniß des heiligen Geistes einführen soll, handelt von dem neuen Leben, das aus dem Glauben an Christus ist, und von der Übung der christlichen Tugenden — also von der Gnade, von der Buße, wobei sich Calvin polemisch gegen die katholischen Lehren von Buße, Ablässen u. s. w. kehrt, vom christlichen Leben in Frömmigkeit und Gerechtigkeit, vom Nutzen des Kreuzes und Leidens, von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Rechtfertigung ist ihm übrigens einfach nur eine Imputation der Gerechtigkeit Christi; die katholische Lehre von den Verdiensten guter Werke wird scharf bestritten. Daran knüpft sich in weiterem Zusammenhange seine Prädestinationslehre und die Lehre von der Auferstehung. Das vierte Buch handelt von der Kirche, von den Sacramenten und von der politischen Verwaltung. Die der Kirche gewidmeten Capitel handeln von den Merkmalen der Kirche, von der Gemeinschaft der Heiligen, von den Irrthümern der Novatianer, Anabaptisten u. s. w., von der wahren Kirche im Gegensatze zur falschen d. i. papistischen Kirche. Papst und Concilien kommen dabei übel weg. Die Sacramente gelten ihm als Erinnerungszeichen der göttlichen Verheißungen, Gott will durch diese Zeichen der Schwäche unseres Glaubens zu Hilfe kommen. Er kennt nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmal. Das Schlußcapitel von der bürgerlichen Verwaltung bespricht die Functionen der Obrigkeiten, die Formen der bürgerlichen Verwaltung und die Pflichten der Obrigkeiten in Beziehung auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit der Glieder der bürgerlichen Verwaltung.

Calvin ließ diesem Werke noch verschiedene andere Schriften folgen, aus welchen wir hervorheben seinen Commentar zum Römerbrief (1539), eine französische Abhandlung über das Abendmal (1540), einen französisch und lateinisch abgefaßten Catechismus (1541), der in verschiedene Sprachen, selbst in's Griechische und Hebräische übersetzt wurde, ein Antidotum gegen die ersten sieben Sessionen des trienter Concils (1547), gegen das Interim (1548), gegen die von der pariser Facultät a. 1552 zum Gebrauche für Religionslehrer und

Prediger herausgegebenen 25 Artikel über die Controversfragen der damaligen Zeit u. s. w.

§. 671.

Einer der Ersten, welche das Wort wider Calvin ergriffen, war Pighius in seinem oben genannten Werke (vgl. Oben §. 665), auf welches Calvin mit einer dem Melanchthon gewidmeten Gegenschrift antwortete [1]). Calvin's nachfolgende Ausfälle gegen das trienter Concil veranlaßten den am Concil anwesenden spanischen Minoriten Andreas Vega, die letzten zwei Bücher seines Werkes de justificatione, an welchem er zur Zeit, als Calvin sein Antidotum erscheinen ließ, eben arbeitete, den Einwürfen Calvin's wider die katholische Rechtfertigungslehre zu widmen. Ähnlichen Inhaltes ist ein, einige Jahre später von Vega's Landsmann und Ordensgenossen Franz Orantes veröffentlichtes Werk, welches sich übrigens nicht auf einzelne Puncte der calvinischen Lehre beschränkt, sondern über das Ganze derselben verbreitet [2]). Der Neapolitaner Bartholomäus Camerarius († 1564) bestritt gleich Pighius vornehmlich die calvinische Gnaden- und Prädestinationslehre [3]); der Catalonier Antonius Albigensis bekämpft in einer Schrift aus demselben Jahre die Abendmalslehre Calvin's. Die nachfolgende Polemik der französischen Theologen gegen die französischen Calviner, und die speziellen Controversthemata dieser Polemik sind bereits im Vorausgehenden näher geschildert worden [4]).

---

[1]) Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii, 1544.

[2]) Locorum catholicorum pro romana fide adversus Calvini institutiones libri VII. Paris, 1556.

[3]) De praedestinatione, libero arbitrio et de gratia. Paris, 1556.

[4]) Vgl. Oben §. 669. Es mögen hier nur noch zwei, zu der daselbst angegebenen Streitliteratur gehörige Schriften Possevin's nachgetragen werden, der damals sich in Frankreich aufhielt: Trattato del Santissimo Sacrificio dell' Altare della Missa. Nel quale per la santa parola di Dio e per i testimonij de gli Apostoli e della chiesa primitiva si mostra che il Signor Giesu Christo institui la Messa, e gli Apostoli la celebrarono. Lyon, 1563. — Risposta a Pietro Vireto, a Nicolao Balbani et a due altri heretici, iquali hanno scritto contra il Trattato della Messa di M. Ant. Possevino. Avignon, 1566.

Pighius hatte sich in seiner Polemik gegen Calvin nach einer gewissen Seite hin in den schärfsten Gegensatz zu seinem Gegner gestellt, indem er, gleichwie auch Ambrosius Catharinus, die Erbsünde gar nicht als eine den Adamskindern inexistente Beschaffenheit, sondern einzig als ein Theilhaben an der Schuld Adam's auffaßte. Andererseits traf er aber eben deßhalb in der Auffassung der Rechtfertigung mit Calvin zusammen, der die Gerechtigkeit des Sünders nicht als einen inhärenten Habitus, sondern als eine bloß imputative Gerechtigkeit ansieht. Tapper [1]) nimmt nicht Anstand, den in dieser Beziehung von Pighius begangenen Irrthum geradezu aus unbewachter Aufnahme calvinischer Gedanken herzuleiten. In seinem Bestreben, den Consequenzen der calvinischen Vorherbestimmungslehre zu begegnen, erklärt sich Pighius auch gegen die augustinische Lehre von der Erwählung, und macht den göttlichen Beschluß der Prädestination gleich jenem der Reprobation vom göttlichen Vorherwissen abhängig. Er mißbilliget die Ansicht, daß Gott nach seinem Gefallen Einige erwählt habe, während er Andere ihrem Verderben zu überlassen beschlossen habe; Gott sehe nicht auf die Person, sondern auf die Verdienste. Von Gott anders denken, streite gegen seine Güte, und gegen die liebreichen Absichten seiner Schöpferthätigkeit. Tapper geht auf Fragen dieser Art nicht näher ein, sondern beschränkt sich auf den Nachweis des liberum arbitrium im gefallenen Menschen, dessen Können und Nichtkönnen er übrigens im Sinne der augustinischen Gnadenlehre erörtert; wobei er zugleich ersichtlich machen will, daß Augustinus anders lehre, als Calvin, und somit letzterer für seine Lehre vom servum arbitrium mit Unrecht auf ersteren sich berufe.

§. 672.

Tapper's mehrgenanntes Werk enthält eine einläßliche Widerlegung aller charakteristischen Hauptpuncte der calvinischen Lehre d. h. es geht auf alle jene Behauptungen ein, durch welche sich die theologische Lehre Calvin's als eine besondere neben die Lehren der übrigen Reformatoren hinstellt. Diese Puncte betreffen die Lehre vom menschlichen Willensvermögen, und insbesondere vom Ver-

[1]) Explicationes etc. (siehe Oben §. 666), art. 8: de justif.

hältniß des sündigen Menschenwillens zu dem durch ihn wirkenden göttlichen Willen, von der Buße und Umkehr, Rechtfertigung, vom Glauben und der in demselben begründeten Heilsgewißheit, von der Bedeutung der Sacramente im Allgemeinen, und der Eucharistie im Besonderen, und endlich von den kirchlichen Ämtern und den Trägern derselben im Verhältniß zu Staat und Gemeinde. Calvin hat — bemerkt Tapper — die von Melanchthon und den Bekennern der augsburger Confession aufgegebene Ansicht Luther's vom Verluste des liberum arbitrium durch die Sünde wieder aufgenommen und noch weiter ausgebildet. Er sagt zwar, er spreche dem Menschen nicht den Willen ab; seine Lehre laute vielmehr, der Wille sei durch Adam's Sünde aus einer voluntas libera eine voluntas serva geworden. Er setzt aber von vorneherein den menschlichen Willen in ein solches Verhältniß zum göttlichen, daß von einer Freiheit des menschlichen Willens vor Adam's Sünde eben so wenig, als nach derselben eine Rede sein kann. Er spricht ferner dem Menschen nicht nur in Beziehung auf dessen Verhalten zu seinem letzten übernatürlichen Ziele, sondern in rein natürlichen und bürgerlichen Dingen jedes Vermögen eines freien Willens und Entschließens ab; der Mensch thut allezeit nur Dasjenige, wozu er durch den absoluten providentiellen Willen Gottes determinirt ist. Ja Gott selber zusammt den heiligen Engeln ermangelt eines liberum arbitrium; Gottes Handeln ist ein nothwendiges. Nebst dieser allgemeinen und Alles beherrschenden Nothwendigkeit statuirt aber Calvin noch besondere Arten von Röthigungen für die Gerechten zum Guthandeln, für die Ungerechten zum Bösehandeln; die Guten werden von Gott gelenkt, wie das Pferd von seinem Reiter, die Seelen der Bösen werden vom Teufel geritten, der aber hierin eben nur den göttlichen Willen erfüllt.

Calvin's theologische Lehre ist ganz und gar auf seine Vorherbestimmungslehre gegründet, welche in ihrer Verbindung mit dem lutherischen Begriffe vom Glauben zu der frevelhaften Annahme einer absoluten Heilsgewißheit führt. Calvin verwirft mit Luther — berichtet Tapper — den katholischen Begriff vom Glauben als einem Fürwahrhalten der Thatsachen und Lehren, in welchen die göttliche Wahrheit sich geoffenbaret hat; er beschränkt den Glauben auf die göttliche Heilsverheißung, und setzt das Wesen des Glaubens in die Zuversicht des Glaubenden an sein eigenes Heil. Nun aber

bietet die Schrift die Verheißung des Heiles allenthalben nur bedingnißweise, nämlich unter Voraussetzung aufrichtiger Buße, wahrhafter Bekehrung und treuer Beharrung bis an's Ende. Selbst Luther und Melanchthon wagten nicht, ihren schiefen und verfehlten Begriff vom Glauben so hoch zu schrauben, wie Bucer und wie Calvin, welcher das Wesen des Glaubens in eine untrügliche Zuversicht auf die Gewißheit der eigenen Beseligung setzt. Er lehrt, daß Derjenige, der einmal den wahren Glauben errungen hat, denselben nicht mehr verlieren könne, und eben so wenig die Liebe, während die Schrift die Verlierbarkeit beider lehrt (1 Tim. 5, 12. 15). Eben so schriftwidrig ist die Behauptung Calvin's, daß das Gefühl der Trostlosigkeit und der Gedanke an den Zorn des gerechten Gottes bei den Glaubenden einzig aus der Verderbtheit des Fleisches komme, und unter die Hallucinationen zu rechnen sei, denen ein wahrhaft Glaubender kein Gehör gebe, weil er sich seines Glaubens, und in diesem der Huld Gottes bewußt ist. Melanchthon hat in der zu Basel 1546 gedruckten Auflage seiner loci theologici gegen Calvin's Lehre vom Glauben entschieden Einsprache gethan, und sowol die angebliche Unverlierbarkeit des Glaubens und die Beschränkung desselben auf die fiducia salutis, als auch die vermeintliche Gratuität der Heilsanbietung ohne irgend welche Gegenleistung und Mitwirkung von Seite des Menschen für eine mit der paulinischen Lehre unverträgliche Neuerung bezeichnet.

Eine Consequenz der calvinischen Lehre von der Unverlierbarkeit des rechten Glaubens und der in demselben begründeten Gewißheit des Heiles ist die Verwerfung des Bußsacramentes als eines von der Taufe verschiedenen Sacramentes: wir bedürfen keiner secunda post naufragium tabula, Gott reiße seine Erwählten aus den täglichen Naufragien durch seine nimmer fehlende Gnade. Allerdings — entgegnet Tapper; aber nur unter Voraussetzung einer aufrichtigen Herzenszerknirschung und des eifrigen Gebrauches jener Gnadenmittel, welche Gott für die nach der Taufe Sündigenden zur Rettung ihrer Seelen angeordnet hat. Somit führt die weitere Discussion auf den Nachweis der göttlichen Einsetzung des Bußsacramentes. Calvin läugnet die göttliche Einsetzung des Bußsacramentes, und läßt Joh. 20, 23 nicht als dogmatische Beweisstelle für dieselbe gelten. Er hätte sich hierüber aus Melanchthon's Catechismus eines Besseren belehren können, der die Sündenver-

gebung ausdrücklich als eine von Christus eingesetzte Heilshandlun
anerkennt, und zwar als einen von der Taufe verschiedenen Ac
Calvin will in Joh. 20, 23 eine Weisung Christi an die Apost
rücksichtlich der in die Kirche erst Aufzunehmenden finden; aber ein
solche Beschränkung der apostolischen Vollmacht des Sündenvergeben
auf eine bestimmte Classe von Menschen ist durch die allgemei
lautende Fassung der Worte Christi ausgeschlossen; und zudem lieg
es, wenn sie in einem beschränkenden Sinne genommen werden sollen
weit näher, die innerhalb der Kirche Stehenden und deßhalb zwei
fellos der apostolischen Jurisdiction Unterworfenen als Empfänge
der Sündenvergebung zu denken. Über Jene, welche außerhalb de
Kirche stehen, ist das Gericht Gott anheim zu stellen. Tapper wil
übrigens nicht in Abrede stellen, daß auch die in der Taufe zu er
langende Sündenvergebung unter Joh. 20, 23 subsumirt werden
könne; daß aber außer derselben auch noch eine andere für die nac
der Taufe Sündigenden bereits in der Urkirche bestanden habe un
somit von Christus selber angeordnet worden sei, geht aus Apstgsch
8, 22 hervor. Wenn Calvin meint, die katholische Buße könne kei
Sacrament sein, weil der von den Katholiken darunter verstanden
Act unter den von Calvin aufgestellten Begriff des Sacramente
sich nicht subsumiren lasse, so ist hierauf einfach zu erinnern, da
eben der von Calvin gebildete Begriff einer Änderung oder Erwei
terung unterzogen werden müsse, um dem biblisch-kirchlichen Begriff
vom Sacramente zu entsprechen; denn es ist offenbar unzulänglic
und widerbiblisch, das Sacrament als eine zur Befestigung unsere
Glaubens eingesetzte Ceremonie zu definiren. Calvin schwächt be
anderen Gelegenheiten diesen Begriff noch weiter ab, und mach
das Sacrament zu einem Acte, aus dessen Anlaß Gott, nicht durc
das Sacrament, sondern gelegentlich desselben, Heil und Gnad
spende. Bei einer solchen eigenthümlichen Auffassung des Sacra
mentes, welches für Calvin eine lediglich sinnbildliche Bedeutung
hat, kann man freilich dahin kommen, selbst die Taufe für nich
nothwendig zum Heile zu halten. Calvin meint — bemerkt Beg
in seinem oben angeführten Werke [1]) — die ungetauft verstorbenen
Kinder der Christen würden in Kraft des Glaubens ihrer Eltern
selig; sie seien Erben der Verheißung, welche dem Geschlechte de

---

[1]) De justificatione, Lib. XV, cap. 3.

Glaubenden in Abraham zu Theil geworden. Bei einer derartigen Begründung seiner Ansicht bleibt Calvin nichts anderes übrig, als daß er mit den Pelagianern die Erbsünde läugne.

Eine eigenthümliche Mittelstellung nahm Calvin im Streite zwischen Luther und den schweizer Reformatoren über das Abendmalsdogma. Er verwarf die von Luther angenommene Impanation als eine rohe Vorstellung, wollte aber dennoch gegen die Zürcher die Wahrheit der biblischen Worte retten, in welchen uns Christus die Gemeinschaft an seinem Leibe und Blute verheißt; er nahm daher an, daß im Augenblicke des Empfanges des Abendmales eine geistige Wirkung aus dem himmlischen Leibe Christi auf die Seele des Empfängers ausgehe, und die Gestalten des Abendmales das Sinnbild und die uns schwachen Menschen unentbehrliche sinnliche Verbürgung jener vom Himmel ausgehenden geistigen Wirkung seien. Gegen diese Doctrin — bemerkt Tapper — hätten auch Zwingli und Bucer mit Recht im Namen ihres Bibelglaubens Einsprache thun können. Wo steht denn irgend in der Schrift geschrieben, daß Brot und Wein ein Unterpfand und gleichsam Siegel seien, durch welches die in Christo uns gewordenen Verheißungen bekräftiget würden? Wo erklärt die Schrift, daß uns die Zuversicht unseres Heiles und aller Güter desselben durch den Empfang des Abendmales gewisser und fester werden sollte? Das Versprechen Christi in Joh. 6 lautet, Christus wolle sein Fleisch hingeben für das Leben der Welt. Dieses Versprechen erfüllte er, als er beim letzten Abendmale seinen Jüngern unter Brotsgestalt seinen Leib darreichte, und erfüllt es durch alle Zeit, so oft vom Altare den Gläubigen unter Brotsgestalt Christi Leib dargereicht wird. Wozu bedarf es bei thatsächlicher, augenfälliger Erfüllung des Versprechens einer Bürgschaft oder eines Unterpfandes für die wirkliche Erfüllung desselben? Übrigens wird Calvin durch seine Deutung des Abendmales den Einsetzungsworten keineswegs gerecht, und Luther hatte Recht, wenn er auf der literalen Auslegung derselben bestand. Niemand würde im Zweifel sein können, sagt Luther, wie Christi Worte zu nehmen seien, wenn Christus gesagt hätte: Nehmet hin und esset von diesem Brote. Wenn nun Christus das Dargereichte nicht Brot und Kelch mit Wein, sondern Leib und Blut nannte, warum sträubt man sich, die Worte Christi nach ihrem natürlichen Sinne zu nehmen? Dawider beruft sich Calvin mit Zwingli und Öko-

lampadius auf das apostolische Symbol, welches lehre, daß Christus in den Himmel aufgefahren sei, und erst bei seiner Wiederkunft am Ende der Zeit den Menschen wieder leiblich erscheinen werde. Allein bisher hat niemand, weder die Apostel noch irgend ein christlicher Lehrer durch alle Jahrhunderte, aus der Himmelfahrt Christi gefolgert, daß er nicht im Abendmale gegenwärtig sein könne, und die Unmöglichkeit einer solchen Gegenwart behaupten, heißt der göttlichen Allmacht vermessentlich Schranken setzen. Calvin meint, der biblische Text lasse die Annahme einer Wesensverwandlung nicht zu. In der Erzählung der Einsetzung des Abendmales bei Matthäus werde das Brot auch nach der Segnung desselben Brot genannt: Accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis panem, quem acceperat.... Es wird aber in der heiligen Schrift öfter eine Sache oder Person mit dem Namen genannt, der ihr in einem früheren, nächträglich aber nicht mehr bestehenden Zustande zukam. Adam sagt beim Anblicke der Eva: Hoc nunc os ex ossibus meis, caro de carne mea! Von dem in eine Schlange verwandelten Stabe Mosis heißt es: Devoravit virga Mosis virgas eorum (2 Mos. 7). Christus sagt von bekehrten Sündern: Meretrices et peccatores praecedent vos in regno Dei. Johannes der Täufer sagt, er habe den heiligen Geist gesehen, während er doch nur die Taubengestalt sah, unter welcher sich der heilige Geist sinnlich vernehmbar machte. Die von Calvin aus 1 Kor. 11 citirten Worte: Quotiescunque manducabitis panem hunc etc. drücken durch das Fürwort hunc die Beziehung auf ein Brot ganz besonderer Art aus, von welchem Christus sagte: Panis, quem ego dabo, caro mea est, quam ego dabo pro mundi vita... Die Worte Apstgsch. 2, 42: Erant perseverantes.... in fractione panis, werden von den Alten nicht auf die Eucharistie bezogen; will man sie aber darauf beziehen, so gilt für den Ausdruck panis das über die vorigen Stellen Gesagte. Die Worte Christi: Non bibam amodo de hoc genimine vitis (Matth. 26, 29) beziehen sich nicht auf den calix novi testamenti, sondern auf das poculum legale; die Erzählung bei Lukas über die Jünger in Emaus macht zugleich verständlich, wie man den weiteren Zusatz zu Christi Worten bei Matthäus zu verstehen habe: Non amodo bibam.... usque in diem illum, cum illud bibam novum vobiscum in regno patris mei. Also beim zweiten Trinken war der Inhalt des poculum legale etwas

Neues (novum), was er vordem nicht war. Mithin geben die von Calvin gegen die katholische Transsubstantiationslehre citirten Worte des Evangeliums für dieselbe Zeugniß. Calvin meint, das Brot müsse Brot bleiben, weil sonst die zum Wesen der Sacramente gehörige sinnbildliche Versichtbarung der res spiritualis fehlen würde. Reichen aber hiefür die sinnefälligen species der transsubstantiirten Abendmalselemente nicht aus? Glaubte Calvin an Transsubstantiation und Meßopfer, so würden sich ihm im liturgischen Ritus der katholischen Opferhandlung nicht wenige schöne und sinnreiche Versinnbildungen tiefer und weihevoller Geheimnisse erschließen; was Calvin vom christlichen Sacramente fordert, ist am vollkommensten und auf die einzig richtige Weise eben im katholischen Begriffe vom Sacramente gegeben.

Calvin verwirft das Meßopfer und bringt gegen dasselbe die aus den Schriften der übrigen Reformatoren bereits angeführten Einwände vor. Demgemäß muß er gleich seinen Vorgängern den Dienern der Kirche den priesterlichen Charakter absprechen. Tapper anerkennt, daß Calvin der Macht der Wahrheit wenigstens so weit nachgegeben habe, daß er in den Dienern der Kirche nicht bloß Prediger und Sacramentspender sieht, sondern (unter Beziehung auf Apstgsch. 20, 28) zugleich auch befugte Machthaber im Bereiche der kirchlichen Ordnung, welchen das Recht der Gesetzgebung, Mahnung und Verhängung von Excommunicationen zukommt.

§. 673.

Der berühmte anglo-belgische Controversist Thomas Stapleton, welcher als Exulant sich zum Theologen gebildet hatte und an den Akademien zu Douay und Löwen lehrte († 1598), machte sich zur besonderen Aufgabe, die Erklärungen Calvin's und dessen Schülers Beza über die neutestamentlichen Schriften kritisch durchzugehen, und die Mängel und Verstöße derselben aufzudecken. Er veröffentlichte die Ergebnisse seiner kritischen Musterung unter dem Titel Antidota [1]); die Antidota evangelica betreffen die Erklärungen Calvin's und Beza's zu den vier Evangelien, die antidota apostolica die Erklärungen der Genannten zur Apostelgeschichte und zu den

[1]) Erschienen zu Antwerpen, 1595.

Briefen Pauli an die Römer und Korinther. Welche sinnverdrehende Auslegungen sich Calvin und Beza in ihrer Schrifterklärung zu Schulden kommen ließen, mögen einige, aus Stapleton's Glossen zu ihrer Erklärung des Römerbriefes ausgehobene Proben darthun. In Röm. 1, 17 redet der Apostel von der Gerechtigkeit aus Gott, die in Kraft der Gnade durch den Glauben in uns wirksam ist. Beza glaubt diese Gerechtigkeit als eine imputative nehmen zu dürfen, die er der justitia hominum sive ex operibus directest entgegenstellt, während der Apostel, wie aus dem weiteren Verlaufe und ganzen Zusammenhange des Briefes erhellt, doch augenscheinlich jene von Gott in uns gewirkte Gerechtigkeit meint, qua fit, ut peccatum in nobis non dominetur, ut non serviamus ultra peccato sed sanctitati et justitiae (vgl. Röm. 6 u. ff). Diese Gerechtigkeit will nun Beza in eine soli Deo et Christo propria justitia verdrehen! In Röm. 2, 6 wird gesagt, daß Gott Jedem nach seinen Werken vergelten werde. Diese Stelle setzt Beza in gewaltige Verlegenheit. Er will die katholische Auslegung derselben nicht gelten lassen, da nach Pauli Lehre Christus unsere Gerechtigkeit und Rechtfertigung sei, die wir per solam fidem ergreifen. Aber dann hätte der Apostel sagen müssen, Gott werde Jedem aus uns nach den Werken Christi vergelten. Die weiter beigezogene Stelle aus Röm. 11: Quis prior dedit illi et retribuetur ei, ist, wie Beza selber bemerkt, gegen Jene gerichtet, welche die Erwählung vom göttlichen Vorhersehen abhängig machen, gehört also gar nicht her. In Röm. 3, 20 heißt es: Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Unter den operibus legis (sive scriptae sive naturae) sind nach dem ganzen Contexte augenscheinlich die Werke gemeint, die der Mensch außer dem Stande der Gnade vollbringt; Calvin will die opera legis als opera moralia verstanden wissen. Aber Paulus selber sagt ja: Factores legis justificabuntur! Daß auch Augustinus die justitia der Gerechtfertigten nicht als bloße imputative Gerechtigkeit, sondern als gratuita regenerationis gratia verstehe, gibt Calvin selber zu, kann aber leider seine Abweichung von der augustinischen Erklärung der paulinischen justitia nicht rechtfertigen. Er citirt 2 Kor. 5, 19, substituirt aber dem daselbst vorkommenden Ausdrucke reconciliare das Wort justificare, ohne die sinnverändernde Willkür dieser Substitution zu beachten oder beachten zu wollen. Eben so mißdeutet er die weiter angezogene Stelle Gal. 3, 12

in welcher gesagt wird, daß der Glaube das im Gesetze Befohlene erwirke und das im Gesetze Verheißene leiste, wobei offenbar die Nothwendigkeit der Werke zum Heile vorausgesetzt wird, und offenbar angenommen ist, daß an die opera justa fidei die Verheißung des Lebens geknüpft sei, obschon diese Verheißung nicht in Kraft der Werke als solcher, sondern des Glaubens, in dem sie verrichtet werden, sich verwirklichet. Calvin nimmt aber die bezügliche Stelle so, als ob der Apostel die Verheißung ausschließlich an die fides knüpfen, und dadurch in Gegensatz zur lex hätte stellen wollen, an deren justitia die Verheißung nicht geknüpft sei. Eben so verfehlt ist die Berufung auf Röm. 5, 18. 19, welche Stelle durch ihre Gegenüberstellung der aus Adam ererbten realen Beschaffenheit zu der in Christus wiedererlangten Gerechtigkeit doch ganz gewiß letztere als etwas nicht bloß Nominelles und Imputatives, sondern Reales erscheinen läßt. — Kap. 9 des Römerbriefes handelt von der Erwählung und Vorherbestimmung. Stapleton will es Calvin nicht verargen, daß er, wie auch mehrere katholische Exegeten, Röm. 9, 11 ff. auf die Geheimnisse der Auserwählung zum ewigen Leben und der Reprobation bezieht, obschon aus dem Contexte unverkennbar zu entnehmen sei, daß von der vocatio prima der Juden und Heiden zum christlichen Glauben die Rede ist. Auch die Worte Röm. 9, 18: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat, sind hierauf zu beziehen, und werden auch von Augustinus nicht anders verstanden. Indeß, Calvin's unthunliche Grundauffassung der genannten Stelle zugegeben, müssen doch die Folgerungen gerügt werden, die er aus den Worten ableitet: Non ex operibus, sed ex vocante dictum est: major serviet minori etc. Aus diesen Worten gehe hervor, meint Calvin, daß die merita nichts gelten und nichts als den Tod zu wirken vermögen, und daß Gott ohne alle Rücksicht auf die Person erwähle oder verwerfe. Non ex operibus justitiae sed ex vocante besagt nach seinem richtig verstandenen Sinne nicht mehr, als non ex operibus tanquam ex causa electionis efficiente aut meritoria. Nehmen wir jedoch an, daß die vorausgesehenen Werke des Menschen für Gott keinerlei Beweggrund seiner Entschließungen seien, so folgt daraus noch immer nicht, daß Gott ohne alle Rücksicht auf sie handle. Vielmehr macht die freie göttliche Acceptation des vorausgesehenen guten Gebrauches der Gnaden und Mittel das einfache Vorhersehen, welches sich eben so sehr auf

die Reprobi, wie auf die Prädestinirten bezieht, das Wesen des Prädestinationsbeschlusses aus. Daher läßt auch Paulus das Praedestinare zum Praescire hinzutreten (siehe Röm. 8, 29); Petrus beginnt seinen ersten Brief: Electis advenis secundum praescientiam Dei Patris. Die dawider von Calvin angeführten Stellen aus Augustinus beweisen nichts, weil sie sich nicht auf die Prädestination, sondern auf die electio ad gratiam primam beziehen, und gegen die pelagianische Irrlehre, daß Gott den Menschen wegen seiner Verdienste berufe, gerichtet sind. Die Worte Röm. 9, 19—21 faßt Calvin geradezu als eine göttliche Determination des Menschen zum Sündigen zur Verdammniß; er setzt hiebei den schon gerügten Irrthum fort, das auf die vocatio ad gratiam primam bezügliche Handeln Gottes auf das Endschicksal des Menschen zu beziehen. Er beharrt auf dieser Auslegung, trotzdem daß Paulus in den nachfolgenden V.V. 22. 23 ausdrücklich zwischen den durch seinen positiven Willen Prädestinirten, und zwischen den nur mit seiner Zulassung ihrem Verderben entgegenreifenden vasis irae unterscheidet; Gott erträgt, sagt Paulus, mit vieler Geduld die vasa in interitum aptata d. i. se ipsa aptantia. Im griechischen Texte steht *κατηρτισμένα*, welches die Bedeutung von corroborare, obfirmare hat (vgl. 1 Kor. 1, 10; Eph. 4, 12), und somit in Röm. 9, 22 nur bedeuten kann: qui se ipsos aptaverunt, obduraverunt et confirmaverunt, ut perirent. Auch Beza merkt den Unterschied zwischen der Bedeutung des *καταρτίζειν* und des vorausgehend von den Prädestinirten ausgesagten *προετοιμάζειν*, und sucht die Wahl des ersteren Ausdruckes auf eine eigenthümliche Weise zu Gunsten des absoluten Verdammungsbeschlusses zu erklären; *καταρτίζειν* heiße so viel als: aus Theilen zusammenfügen, zurichten u. s. w. und sei zur Fortsetzung des vorausgehend vom Töpfer hergenommenen Bildes gewählt. Eine solche Ausdeutung des Wortes *καταρτίζειν* geht jedoch nicht an, und erscheint als durchaus sprachwidrig. Bei Matth. 4 u. Mark. 1 wird es wol in der Bedeutung resarcire (Netze ausbessern) gebraucht; wo wäre aber das Verwandte zwischen resarcire und der Töpferarbeit? Zudem würde Gott, wenn *καταρτίζειν* eine Action Gottes bedeuten sollte, mehr zum Verderben der Bösen, als zur Beseligung der Erwählten thun; denn letztere werden von ihm bloß vorausersehen, erstere aber geradezu zum Verderben zugerichtet oder coagmentirt, um in Beza's Sinne zu reden.

§. 674.

Eine scharfe und beißende Kritik des Calvinismus gab Stapleton's gleichzeitiger Landsmann und Schicksalsgenosse, der im englischen Colleg zu Rheims lehrende Engländer Wilhelm Reginald [1]), welcher den Calvinismus mit dem Islam zusammenstellt, und die Verwandtschaft beider ausführlich und umständlich zu begründen unternimmt. Den Anfang zu einer solchen Art von Polemik hatte Luther gemacht [2]); die katholische Nachahmung von Seite Reginald's hat vor Luther das Verdienst voraus, nicht grobe Schmähung, sondern witzige Satyre zu sein, die übrigens freilich nicht in den tiefsten Grund der Verwandtschaft beider Religionssysteme, des Calvinismus und Islam, nämlich den beiden gemeinsamen Fatalismus, eindringt, indeß aber dennoch manches bedeutsame Moment in vergleichender Würdigung beider beibringt, und das Verhältniß beider zum Wesen der Religiosität im Allgemeinen, und zur geschichtlichen Gottesoffenbarung im Besonderen in eine für das Calvinerthum eben nicht günstige Beleuchtung rückt.

Reginald's Werk, aus vier Büchern bestehend, ist in dialogischer Form gehalten; die Unterredner sind zwei Engländer und ein Franzose, der Ort des Gespräches Pera, die Vorstadt Constantinopels, in welcher der Franzose, ein Katholik, wohnt. Von den beiden Engländern, zwinglianischen Prädicanten, war der eine nach wechselvollen Schicksalen in die Türkei verschlagen worden und hatte daselbst den Islam angenommen. Ein paar Jahre später kam sein Freund im Gefolge des englischen Botschafters nach Constantinopel, und wurde auch des Renegaten ansichtig, begleitete denselben sogar auf einer Wallfahrt, die derselbe zu Muhamed's Grab unternahm. Nachdem beide nach Constantinopel zurückgekehrt waren, suchte Samuel, der anglicanische Minister oder Diener am Wort den Renegaten Michäas zur Lossagung vom Islam zu bewegen; Michäas behauptete aber, dasjenige, was der Calvinismus zu bieten habe, weit vorzüglicher und vollkommener in Muhamed's Religion gefunden

---

[1]) Calvino-Turcismus i. e. calvinisticae perfidiae cum muhametana collatio et dilucida utriusque sectae confutatio. Antwerpen, 1597.

[2]) Vgl. Oben §. 612.

zu haben. Der Franzose wagt nicht den in Constantinopel bei Todesstrafe untersagten Versuch, den Renegaten zur Wiederannahme des Christenthums zu bereden; gibt aber seiner katholischen Gesinnung dadurch Zeugniß, daß er die Verwerflichkeit des Islam sowol als des Calvinismus zu zeigen bemüht ist. Wir heben hier dasjenige aus, was der Autor den Renegaten zu Gunsten der von ihm behaupteten Wahlverwandtschaft zwischen Calvinismus und Islam sagen läßt. Es bedarf keiner besonderen Bemerkung, daß die dem Renegaten in den Mund gelegten Reden ironisch gemeint seien und nichts anders bezwecken, als zu zeigen, daß der Protestant, je weiter er von der einzig wahren Kirche abgekommen ist, um so weniger im Stande sei, die Ehre und das gute Recht seiner christlichen Überzeugung selbst auch nur einem Muselmanne gegenüber zu vertreten. Der Protestantismus — sagt der Renegat — steht im Allgemeinen dem Islam weit näher, als dem Katholicismus, welchen die Protestanten Papismus schelten; Beweis dessen ist, daß die deutschen Protestanten bei Aufforderungen des Kaisers zu Vertheidigungsanstalten gegen die andringende Türkengefahr gestanden, lieber dem türkischen Großherrn, als dem Papste gehorchen zu wollen. Daß im Besonderen der Calvinismus dem Islam verwandt sei, ist zu wiederholten Malen von lutherischen Polemikern ausgesprochen worden. Der lutherische Superintendent Conrad Schlüsselburg [1]) hat diese Behauptung aus inneren Gründen nachgewiesen und mit thatsächlich vorgekommenen Fällen belegt; der im Calvinismus enthaltene Arianismus habe Mehreren den Weg zum Muhamedanismus gebahnt, so dem ehemaligen heidelberger Prädicanten Adam Neuser. Bernard Occhinus, der Freund und Genosse des Petrus Martyr, Bucer's und des Paul Fagius, bekämpfte die Trinität und Gottheit Christi, und redete der Beschneidung und Polygamie das Wort. Allerdings schalt ihn sein Freund Beza, als Occhinus' Denkart sich enthüllte, einen Arianer und Verächter des Christenthums; dagegen schrieb Gerlach [2]) aus Constantinopel: Ihm sei kein zum Arianismus Abgefallener bekannt, der nicht früher Calviner gewesen wäre. Ein anderer lutherischer Theolog von nicht unbedeutendem

[1]) Theologiae Calvinistarum libri IV, in quibus demonstratur, eos de nullo fere doctrinae christianae articulo recte sentire. Frankfurt, 1592.

[2]) Vgl. Bd. III, S. 204.

Namen aus dieser Zeit, Johann Schütze[1]), nennt Calvinismus, Arianismus und Muhamedanismus drei leibliche Geschwister. Man sage nicht, daß der Calvinismus durch den Vergleich mit der türkischen Barbarei ungerechter Weise herabgewürdiget werde; die Türken verfahren vielmehr gegen Andersdenkende schonender, als es die Calviner zu thun pflegen. Der türkische Großherr duldet in seinem Reiche die Ausübung des katholischen Bekenntnisses und den Verkehr der Bischöfe mit Rom; wird dergleichen in dem calvinischen England geduldet? Auch ist das muhamedanische Religionsbekenntniß auf gesündere Grundsätze gebaut, als jenes der Calviner; es hat vor diesem Stetigkeit, Duldsamkeit voraus, benützt die Aussichten auf ewigen Lohn oder ewige Verwerfung als wirksame sittliche Erregungsmittel, kennt nicht jene falsche Sicherheit, durch welche das calvinische Bekenntniß mit seiner absoluten Heilsgewißheit irreleitet. Die muhamedanische Religion kennt Opfer und Gelübde, von welchen die Protestanten nichts wissen wollen, obwol dieselben, weil im Wesen der religiösen Denkart begründet, in allen übrigen Religionen sich finden. Die Zwinglianer sind allerdings so verständig, gleich den Muhamedanern das Dogma von der Erbsünde zu verwerfen, und Calviner und Zwinglianer sind mit den Muhamedanern darin einverstanden, daß man ohne Taufe selig werden könne; letztere denken aber dennoch von der Taufe höher, und sind demnach religiöser gestimmt, als die Zwinglianer, weil sie den bei ihnen üblichen Taufen die Kraft der Sündenvergebung zuschreiben. Noch ist weiter die Heuchelei der Prädestinationsgläubigen hervorzuheben, welche, während nach ihrer Meinung einzig die Prädestinirten, und zwar ohne Taufe selig werden, in den öffentlichen Kirchenbüchern von den Gnaden der Taufe reden, die allen Täuflingen in Kraft der Taufe zu Theil würden, indem sie durch dieselbe zu Kindern Gottes angenommen würden u. s. w. Petrus Martyr und Wolfgang Musculus (Meußlin) sind nach langen Disputen dahin gekommen, einzusehen, daß nach der Lehre des Apostels Paulus die Sacramente des Neuen Bundes vor jenen des Alten Bundes nichts voraushaben; somit wird auch das türkische Paschamal, welches auf Isaak's Opferung Bezug hat, mithin den alttestamentlichen Sacramenten im Range gleich steht, dem calvinischen oder

---

[1]) Fünfzig Ursachen, weßhalb die Calviner zu meiden sind. 1577.

zwinglischen Abendmal nicht nachstehen; im Gegentheil, die größere Andacht der Türken bei ihrem Ostermal hebt auch ihr Sacrament über jenes der Zwinglianer und übrigen Sacramentirer hoch empor. Den Türken sind für jeden Tag bestimmte Zeiten des Gebetes vorgeschrieben; sie ehren das Gedächtniß heiliger Menschen, machen Wallfahrten an heilige Orte, beten für die Todten, dulden keine Übersetzung ihres Korans aus dem Arabischen in eine andere Sprache, um jede Entstellung oder Mißdeutung desselben zu verhüten. Dieß sind lauter löbliche Züge, durch welche sich der Islam vom Protestantismus im Allgemeinen, von dem für das religiöse Gefühl so wenig bietenden Calvinismus im Besonderen, löblich unterscheidet. Der Islam ist ganz unschuldig daran, wenn der Calviner in den gottesdienstlichen Bräuchen und Einrichtungen desselben etwas dem Papismus Verwandtes wittert; sie sind im allgemeinen Wesen der Religion begründet, und nichts anderes, als die nothwendigen oder wenigstens höchst zweckdienlichen Mittel der Erhaltung und stets erneuerten Belebung des religiösen Sinnes und Lebens. Hiebei stellt sich aber noch folgende Erwägung ein: Die gottesdienstlichen Einrichtungen des Islam sind stets unverändert dieselben geblieben, und datiren von Muhamed selber her, der sie entweder von den Christen oder von den Heiden entlehnt hat. Hat er sie von den Heiden entlehnt, so folgte er demselben natürlichen religiösen Gefühle, aus welchem die Heidenvölker diese Bräuche üben; und für diesen Fall muß der Calviner gestehen, daß seine vermeintlich göttliche und einzig wahre Religion weit hinter der natürlichen Religion zurückstehe. Sind sie dem Christenthum entlehnt, so beweist dieß, daß die von den Protestanten geschmähten Bräuche und Einrichtungen des gottesdienstlichen Lebens der Christen schon von Alters her üblich waren, und demnach die Rede von papistischen Neuerungen, die erst in späteren Jahrhunderten aufgekommen sein sollen, eitles Gerede und thörichte Fabelei sei. So steht der Calvinist beschämt vor dem Islam, der nach jeder Seite hin gegen ihn zeugt, und ihn, er mag Muhamed glauben oder nicht, jedenfalls der Ungenüge und Unwahrheit des calvinischen Bekenntnisses überführt.

Wir haben hier einen Theil des Inhaltes der Schrift Reginald's wiedergegeben, und die dem dritten Buche angehörigen Unterredungen über Trinität und Christologie vor der Hand bei Seite gestellt; wir

werden auf dieselben später bei Vorführung der katholischen Polemik gegen die Verstöße und Uncorrectheiten der Reformatoren, Calvin's insbesondere, in der Behandlung der Trinitätslehre und Christologie zurückkommen. Eben so wurde dasjenige übergangen, was der Verfasser speziell gegen die anglicanische Kirche vorbringt, in deren blutiger Härte gegen die Katholiken er den düsteren, unduldsamen, verfolgungssüchtigen Geist Calvin's erkennt. Er selber bemerkt, daß ihm weniger um eine Polemik gegen die speziellen Schäden und Gebrechen der anglicanischen Kirche, als vielmehr um Aufdeckung des wahren und eigentlichen Wesens des Calvinismus zu thun sei, der in England sich nicht anders, wie sonst überall, wo er zur Macht und Geltung kam, gezeigt habe.

§. 675.

Der Anglicanismus wurde den katholischen Controversisten des 16ten Jahrhunderts unter einem doppelten Gesichtspuncte zum Gegenstande ihrer Polemik; nämlich in Rücksicht auf seinen schismatischen Charakter, und in Bezug auf die den Reformatoren des Festlandes entlehnten häretischen Elemente, die ihm zumeist durch des abtrünnigen Cranmer Bemühungen eingeimpft wurden. Cranmer war es, der, nachdem er durch Heinrich's VIII Tod vollkommen freie Hand gewonnen hatte, unter dem minderjährigen Eduard VI (1547—1553) einen Bucer, Petrus Martyr, Paul Fagius, Johann von Lasco, Bernard Occhinus u. s. w. nach England berief; schon unter Heinrich VIII hatte er es dahin gebracht, daß eine von den protestantisch gesinnten Theologen Tindal und Coverdale im Ausland angefertigte, in Holland und in der Schweiz gedruckte Bibelübersetzung als kirchliche Version recipirt wurde [1]); mit Melanchthon, Calvin u. A.

---

[1]) Der Plan, England durch Verbreitung englischer Bibelübersetzungen zu protestantisiren, wurde von einigen geheimen Anhängern Luther's in England bereits vor Heinrich's VIII Bruche mit dem Papste eifrig betrieben. Cochläus (vgl. acta et scripta Lutheri, ad a. 1526) kam in Köln einem Unternehmen solcher Art auf die Spur, und ließ durch den kölner Patricier Hermann Rink den englischen König darüber in Kenntniß setzen. Um dieselbe Zeit, als Cochläus diese Entdeckung machte, dachte man in Wittenberg ernstlich daran, England für das Reformationswerk zu gewinnen; Bugen-

unterhielt er brieflichen Verkehr. Im Puncte der Abendmalslehre war er der schweizerischen Ansicht zugethan, in den Lehrpuncten über Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung u. s. w. huldigte er im Allgemeinen der Lehre der Neuerer; aus der katholischen Vergangenheit des Reiches sollte die Episcopalverfassung und der äußere liturgische Cultapparat beibehalten bleiben, jedoch Messe, Cölibat, Heiligencult, Bilderverehrung für immer abgeschafft werden. Damit waren die beiläufigen Grundzüge des schismatisch-häretischen englischen Kirchenwesens gegeben, welches nach einer kurzen katholischen Zwischenperiode unter Maria, Heinrich's Tochter aus erster Ehe (1553—1558), durch die Königin Elisabeth reactivirt, und in den sogenannten 39 Artikeln bleibend festgesetzt wurde. Die mit der Episcopalverfassung und den übrigen katholischen Resten der englischen Hochkirche unzufriedenen strengen Calviner sonderten sich als Presbyterianer, Puritaner oder Nonconformisten von der Staatskirche ab; die Bedrückungen, unter welchen sie zu leiden hatten, stachelten sie zu jenen blutigen Kämpfen, welche England im nächstfolgenden Jahrhundert zerrütteten und den König Karl I auf das Schaffot brachten.

Die englische Reformation hatte mit einem Acte schismatischer Losreißung von der Gesammtkirche begonnen. Rom hatte seine Zustimmung zu der von Heinrich VIII verlangten Ungiltigkeitserklärung seiner ersten Ehe verweigert; der König rächte sich dadurch, daß er die Suprematie über die Kirche seines Reiches an sich riß.

---

hagen erließ einen öffentlichen Aufruf an die Engländer, Luther suchte den von ihm so schwer beleidigten König durch eine demüthige Abbitte zu versöhnen, die indeß ihren Zweck nicht erreichte. (Vgl. Oben S. 45.) Bugenhagen's Sendbrief wurde von Cochläus einer kritischen Beleuchtung unterzogen; vgl. Epistola Jo. Bugenhagii Pomerani ad Anglos, responsio Joannis Cochlaei, 1526. Heinrich VIII blieb den Unternehmungen der Bibelübersetzer auch nach seinem Bruche mit Rom noch fortwährend abgeneigt, wie Tindal's Schicksal beweist (vgl. Oben §. 664); sein Nachgeben gegen Cranmer's Andringen in diesem Puncte fällt also in eine verhältnißmäßig späte Zeit. Neben den katholisch gesinnten Bischöfen Englands wehrten sich auch die schottischen Bischöfe kräftig gegen die Verbreitung von Bibeln in der Landessprache, und wurden deßhalb von dem in Wittenberg sich aufhaltenden Schotten Alexander Alesius angegriffen, gegen welchen Cochläus in seiner Apologia pro episcopis Scotiae auftrat. Vgl. Act. et script. Luth. ad a. 1533.

Fisher von Rochester und Thomas Morus mußten das Schaffot besteigen, weil sie der verbrecherischen Neigung des Königs und seinen Gewaltschritten ihre Zustimmung versagten; Forest, Beichtvater der Königin Katharina, welcher gegen die königliche Suprematie geschrieben, wurde aus England verwiesen. Die englische Geistlichkeit fügte sich dem Ansinnen Heinrich's, ihn als höchstes Haupt der englischen Kirche anzuerkennen; selbst Männer wie Warham, geistlicher Primas des Reiches, Tonstal, Lee, Boner, Gardiner beschworen die königliche Suprematie, letzterer vertheidigte sie in einer besonderen Schrift[1]). In welcher Weise später, unter Eduard VI, Tonstal und Gardiner den Neuerungen Cranmer's entgegenzuwirken bemüht waren, ist bereits erwähnt worden (vgl. Oben §. 669). Ruhmvoller und glänzender aber nimmt sich neben ihnen die Gestalt des berühmten, dem königlichen Hause verwandten Reginald Polus (Poole) aus, welcher gleich vom Anfange her den verbrecherischen Gelüsten und despotischen Maaßnahmen Heinrich's entschieden widerstrebt und sich dadurch den Frieden eines unbefleckten Gewissens gerettet hatte. Nachdem er freiwillig England verlassen und nach Italien sich begeben hatte, ließ er ein Buch erscheinen[2]), in welchem er die kirchliche Oberherrlichkeit des Papstes vertheidigte, und die Trennung des Königs von seiner ersten Gemalin, sowie die Verheirathung mit Anna Boleyn strenge mißbilligte. Papst Paul III lud ihn ein, nach Rom zu kommen, und erhob ihn zum Cardinal; als solcher sollte er für die Wiedergewinnung Heinrich's wirken, der ihn aber, seit Polus eine Beförderung am römischen Hofe angenommen, mit unversöhnlichem Hasse verfolgte, und Poole's Mutter, Bruder und andere Verwandte ohne allen rechtlichen Grund hin-

---

[1]) De vera et falsa obedientia, 1536. — Nähere Angaben über diese Schrift und ihren Inhalt in Schelhorn's Amoenitates hist. eccl. et lit., Tom. I, p. 837 ff.

[2]) De unione ecclesiastica in 4 Büchern (1535), später nochmals gedruckt in Straßburg 1555. Diese zweite Ausgabe wurde von Paul Vergerius besorgt, der ihr verschiedene antipäpstliche Tractate protestantischer Autoren beifügte, und dem Ganzen 1 Theſſ. 5, 21 als Motto voranstellte. Vgl. Schelhorn's Historia operis a Reginaldo Polo adversus Henricum VIII scripti, eingerückt in die Amoenitates etc. Tom. I, p. 1—190. Ebendaselbst die von Reginald seinem Werke später gleichsam als Vorrede vorausgeschickte Epistola ad Eduardum VI Angliae Regem, p. 191 — 276.

richten ließ. Paul III bediente sich Poole's in verschiedenen wichtigen Angelegenheiten; er ehrte ihn, indem er ihn zu einem der drei Präsidenten des trienter Concils ernannte, auch beauftragte er ihn, gegen das augsburger Interim zu schreiben. Nachdem Eduard VI auf den englischen Thron gelangt war, erneuerte Polus seine Unionsanträge [1]), natürlich ohne Erfolg; erlebte aber unter der nachfolgenden Herrschaft der katholischen Königin Maria die hohe Freude, das Ziel seiner Wünsche verwirklichet zu sehen. Er selber war von der Vorsehung ausersehen, als päpstlicher Legat in sein Vaterland zurückzukehren, um im Namen des Papstes den feierlichen Act des wiedererneuerten Huldigungseides der englischen Kirche entgegenzunehmen (1554). Im nächstfolgenden Jahre wurde er zum Erzbischof von Canterbury und zum Primas des Reiches ernannt; obwol ihn einige Zeit später Papst Paul IV wieder nach Rom zurückrief, so ließ er sich doch durch die Königin in England festhalten, und blieb bis zu ihrem Tode, welchen er nur wenige Stunden überlebte († 18 Nov. 1558). Aus Poole's Schriften sind neben den bereits angeführten noch zu nennen sein discursus de peccato originali, seine Dialogen de summi Pontificis officio et potestate und de concilio Tridentino, die Abhandlung de justificatione.

Unter der Königin Maria wirkten mehrere vorzügliche Theologen, welche unter der nachfolgenden Regierung Elisabeth's schweren Verfolgungen ausgesetzt waren. Zu diesen gehören John Harpsfield († 1578) und sein Bruder Nicholas Harpsfield, welcher, weil er den Suprematseid verweigerte, in den Temple gebracht wurde, in welchem er nach 24jähriger Haft starb († 1583); ferner Thomas Harding, unter Heinrich VIII Professor der hebräischen Sprache in Oxford, später Präbendar am Dome zu Salisbury, einer der gelehrtesten Theologen der englischen Kirche, welcher in Folge des eingetretenen Glaubenswechsels England verließ, und in Löwen ein Asyl suchte, † 1572 [2]). Das Gleiche that, von demselben Schicksal

[1]) Vgl. vor. Anm.

[2]) Harding faßte in Löwen mehrere Controversschriften ab, welche gegen seinen vormaligen Bischof, den anglicanisch gesinnten Jewel gerichtet waren. Gegenstand der Controverse waren die Ordinirung der anglicanischen Geistlichkeit, die Messe und Transsubstantiation, der kirchliche Primat u. A. Jewel, welcher Harding's Angriffe erwiderte, zeigte sich seinem Gegner augenschein-

betroffen, der oxforder Canonicus William Allen (Alanus), der gleichfalls früher mehrere Ämter an der oxforder Universität bekleidet hatte. Da die Königin Elisabeth, auf eine völlige Abolirung

---

lich nicht gewachsen, indem ihm derselbe sowol in den biblischen Sprachen, als auch in patristischer Erudition weit überlegen war. Dieß wird von dem gelehrten englischen Antiquarius Anton Wood (Athenae oxonienses) unbedenklich eingestanden, welcher Harding einfach den Schild des Papismus nennt, und ein Verzeichniß der sieben Streitschriften desselben mittheilt. Näheres über den zwischen Harding und Jewel geführten Streit ist aus einer ursprünglich englisch geschriebenen, später in's Lateinische übersetzten Schrift Stapleton's zu erfahren: Nota falsitatis in Ivellum retorta. Opus sic inscriptum, quia in eo falsa, quae Ivellus Pseudo-Episcopus Sarisburiensis responso Hardingi, Doctoris catholici, imposuit, quo is nonnulla catholicae fidei dogmata defendit, de quibus Ivellus publice pro concione Londini ad D. Pauli crucem suggestum totius Angliae celeberrimum habita, omnes in toto christiano orbe catholicos magna cum ostentatione provocaverat, ut illa vel uno aliquo Sacrae Scripturae, Generalis Concilii aut alicujus antiqui Patris, qui intra primos sexcentos a Christo annos vixit, testimonio probarent. Diese im J. 1566 abgefaßte Schrift Stapleton's findet sich in Stapletoni Opp. (Paris, 1620. Fol.) Tom. II, p. 1199—1599. Dieser Band der Werke Stapleton's enthält eine Schutzschrift Stapleton's für einen anderen, von dem Anglicaner Horn angegriffenen Vertheidiger der katholischen Kirche, für den Abt Howman oder Feckenham, wie er von seinem Geburtsorte hieß, der unter der Königin Maria für Elisabeth intercedirt hatte, und gleichwol unter der Regierung der letzteren wegen seiner Treue gegen die alte Kirche in den Kerker geworfen wurde. Der Titel der Schrift Stapleton's lautet: Replica ad responsum Horni Pseudo-Episcopi Wintonensis, qui is Feckenhami venerabilis Abbatis Westmonasteriensis rationes recusandi juramentum de regio in causis ecclesiasticis primatu impugnat. Hoc autor inscripsit Reflatum — fährt der Editor auf dem Titelblatte fort — quia Hornus ad suum ipsius nomen alludens, quod latine cornu sonat, responsionem suam flatum cornu nuncupaverat. In qua tam ex Sacra Scriptura, quam ex Chronologia et praxi totius Ecclesiae Catholicae omnium aetatum et nationum, a Constantino Magno ad nostra usque tempora Pontificis Romani potestatem in causis ecclesiasticis ab omnibus catholicis agnitam fuisse, nec eam unquam ante haec nostra tempora saecularibus principibus fuisse concessam, solide probatur. (Opp. Tom. II, p. 817 bis 1198.) Auch diese Schrift war ursprünglich englisch abgefaßt (1561), und wurde erst durch den Editor der Gesammtausgabe in's Lateinische übertragen.



des katholischen Klerus Englands hinarbeitend, keine Unterrichts anstalten für Candidaten des Priesterstandes in ihrem Reiche duldete so faßte Allen den Gedanken, die Gründung von Instituten au dem Festlande zur Bildung von Priestern für die englischen Katho liken anzuregen; er selbst errichtete, von Freunden unterstützt, ein solches Institut an der von König Philipp II neu errichteten Uni versität zu Douai (1568), welches indeß bald nach Rheims verleg wurde, weil Elisabeth der Statthalterschaft der Niederlande mi dringlichen Anträgen auf völlige Aufhebung des Institutes anlag In Douai lehrte zuerst, ehe er nach Löwen abgieng, Thomas Sta pleton, ehemals Canonicus von Chichester, der gleich Allen unte Elisabeth England verlassen mußte[1]); in William Reginald (vgl Oben §. 674) haben wir bereits einen ausgezeichneten Lehrer de englischen Collegs zu Rheims kennen gelernt. Allen betrieb weite noch die Gründung ähnlicher Collegien in Rom und Spanien, wo für sich Elisabeth durch blutige Verfolgung katholischer Priester i England rächte, solcher namentlich, welche Allen's Schriften in's Land brachten[2]). Allen wurde 1587 zum Cardinal erhoben, und

[1]) Stapleton folgte in seinem Exil, wie aus den in der vorausgehenden Anm enthaltenen Angaben erhellt, den Kämpfen seiner Glaubensgenossen in Eng land und den in der englischen Kirche verhandelten Streitfragen mit de lebhaftesten Aufmerksamkeit. Wir haben in dieser Beziehung außer den bei den, in der vorigen Anm. genannten Schriften, noch eine dritte, speziell au die Controverse mit dem Anglicanismus bezügliche Schrift Stapleton's z nennen: Propugnaculum fidei primitivae Anglorum, quo fides illa, qua Anglis ante mille annos per S. Augustinum tradita fuit, et quae tun temporis ac deinceps per universam Christi ecclesiam semper viguit quam nunc Protestantes papisticam vocant, orthodoxam esse vereque christianam, asseritur et probatur. Opp. Tom. II, p. 711—816. Dies Schrift war gleichfalls ursprünglich englisch abgefaßt; das an die Bekenner des anglicanischen Glaubens gerichtete Vorwort derselben datirt aus dem Jahre 1565. — Auf Stapleton's Controversen mit Withaker, die in eine spätere Zeit fallen und Fragen von allgemeinerer, universalkirchlicher Bedeu tung zum Gegenstande haben, werden wir an einem späteren Orte zurück kommen (siehe Unten §. 702).

[2]) Allen fand sich hiedurch zur Abfassung einer Schutzschrift für sein Unter nehmen veranlaßt: Apology, and true Declaration of the institution of the two English Colleges, the one in Rome, the other now resident in Rheims; against certain sinister informations given up against the same. Mons, 1581.

zwei Jahre später zum Erzbischof von Mecheln ernannt († 1594). Er hinterließ eine Reihe polemischer Schriften in lateinischer[1]) und englischer Sprache[2]), unter welchen sein tractatus de Sacramentis für die vorzüglichste gilt. — Auch Nicholas Saunders (Sanderius) mußte a. 1660 seine Lehrkanzel des kanonischen Rechtes in Oxford aufgeben, und begab sich nach Rom, wo er zum Priester geweiht wurde. Er folgte dem Cardinal Hosius nach Trient, und begleitete ihn später nach Polen; einige Jahre darnach wurde er Professor in Löwen. Sein Werk de visibili ecclesiae monarchia in acht Büchern[3]) lenkte die Aufmerksamkeit des Papstes Pius V auf ihn, dessen Gönnerschaft er sich aber wegen des bald darauf folgenden Todes des Papstes nur kurze Zeit erfreuen konnte. Unter Gregor XIII hielt er sich einige Zeit in Spanien als päpstlicher Nuntius auf,

Cecil wollte die der Königin eingerathenen Grausamkeiten gegen die Katholiken durch eine öffentliche Erklärung rechtfertigen, und veranlaßte deßhalb das Erscheinen einer Schrift, die zuerst englisch (London, 1583), dann lateinisch erschien (1584), unter dem Titel: De justitia Britannica seu Anglica, quae conservandae pacis publicae causa in Papicolas exercebatur tempore Elizabethae. Auf diese Schrift antwortete Allen: A true and modest defense of the English Catholicks, that suffer for their Faith, both at home and abroad; against a standerous libell intituled: Execution of Justice in England, 1583. Dieselbe Schrift lateinisch: Ad persecutores anglos pro Catholicis domi forique persecutionem sustinentibus contra falsum, seditiosum et contumeliosum librum inscriptum: „Justitia Britannica".

[1]) Unter diesen befinden sich auch die Allen von herausgegebenen, eigentlich aber von Nicholas Harpsfield verfaßten Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, Sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres. In quibus praeterquam quod nonnulla, quae alii hactenus vel attigerunt leviter vel penitus omiserunt, paullo uberius et plenius explicantur; centurionum etiam magdeburgensium, auctorum apologiae anglicanae, pseudomartyrologorum nostri temporis, maxime vero Joannis Foxi et aliorum, qui adulterino evangelio nomina dederunt, variae fraudes, putidae calumniae et insignia in historiis ecclesiae contaminandis mendacia deteguntur. Antwerpen, 1566.

[2]) Die englisch geschriebenen Controversschriften Allen's handeln über die Würde des Priesterthums, Meßopfer, Fegefeuer, Gebete für die Verstorbenen, Bilderverehrung u. s. w.

[3]) Erschienen zu Löwen 1571 sammt einer angehängten Vertheidigung: de clave David in sechs Büchern.

und begab sich sodann in gleicher Eigenschaft nach Irland, wo er, Häschern und Verfolgern ausweichend, in einem Walde Hungers starb († 1581). Er hinterließ neben seiner Monarchia noch verschiedene andere Schriften [1]), unter welchen seine Geschichte des anglicanischen Schisma [2]) die bedeutendste ist.

An die Bemühungen dieser Männer um Rettung und Erhaltung des katholischen Glaubens in England schließen sich jene der englischen Jesuitenmission an, deren Gründung durch Allen angeregt wurde. Wir haben die aufopfernde Thätigkeit dieser Mission, deren erste Leiter Edmund Campian [3]) und Robert Persons [4]) waren, an

---

[1]) De typica et honoraria imaginum adoratione. Löwen (englisch 1566, lateinisch 1569). — Explicatio sacrificii missae et ejus partium. Löwen (engl. 1567, lat. 1569). — Sedes apostolica, seu de militantis ecclesiae romanae potestate. Löwen (engl. 1567) Venedig (lat. 1602). — De justificatione contra colloquium altenburgense (Antwerpen, 1585). — De martyrio quorumdam tempore Henrici VIII et Elisabethae. — Tractatus de eo, quod Christus Joannis cap. 6 proprie de Eucharistiae Sacramento sit locutus, 1570. — Pro defensione excommunicationis a Pio V latae in Angliae reginam. — Contra Helhusium et contra apostatam Jesuitam. — De vita et moribus Thomae Cranmeri. — De transsubstantiatione; de modo et necessitate audiendi missam; de missae ceremoniis (Antwerpen, 1566). — Chronicon eorum quae in Hibernia gesta sunt.

[2]) De origine ac progressu schismatis anglicani in drei Büchern, deren letztes vom Herausgeber des Werkes, Eduard Rhiston herrührt.

[3]) Schriften: Epistola ad Richardum Chenaeum Pseudo-Episcopum Glocestrensem. — Protestatio, qua Reginam Angliae Elisabetham ejusque consiliarios metu ac suspicionibus de se liberat et haeresi bellum indicit E. Campianus. — Chronicles of England, Ireland and Scotland. — Narratio divortii Henrici VIII Regis Angliae ab uxore et ab Ecclesia. — Rationes decem quibus fretus certamen anglicanae ecclesiae ministris in causa fidei obtulit Campianus (a. 1581). Diese letztere Schrift (abgedr. in Possevin's Biblioth. select., Lib. VII, capp. 26—36) erregte großes Aufsehen, wurde in mehrere Sprachen übersetzt, und rief eine Reihe von Gegenschriften und Vertheidigungsschriften hervor, welche sich in Backer's Ecriv. de la Comp. de Jesu, Tom. II, S. 100—102 verzeichnet finden. Unter den anglicanischen Gegnern Campian's erscheinen daselbst Charke, Hanmer, Withaker, Humfred u. A.

[4]) Schriften: De persecutione anglica libellus, quo explicantur afflictiones, calamitates, cruciatus et acerbissima martyria, quae anglici catholici

einem anderen Orte geschildert [1]), und ebendaselbst [2]) auch eine Reihe polemischer Schriften wider das anglicanische Kirchenthum von Mitgliedern dieses Missionsinstitutes namhaft gemacht [3]), dessen Thätigkeit bis in die zweite Hälfte des 17ten Jahrhunderts dauerte, und mit dem Falle der Stuarts erlosch. Die Namen und Leistungen

nunc ob fidem patiuntur. Rom, 1582. — A brief discours containing certaine reasons why Catholiques refuse to goe to church. Douai, 1580. — Reasons for coming into the mission of England. — A brief censure upon two books, written in answer to M. Edmond Campians' offer of disputation. Douai, 1581, sammt nachfolgender Apologie dieser Schrift. — A temperate Ward-Wort to the turbulent and seditious Watch-word of Sir Francis Hastings Knight, 1599; woran sich mehrere Gegenschriften und Vertheidigungsschriften von verschiedenen Verfassern anreihen. — A briefe apologie, or defense of the catholike ecclesiasticall hierarchie and subordination in England, erected these latter years by Pope Clement VIII, and impugned by certain libells printed and published of late. St. Omer, 1601. — An answere .... concerning the ancient and moderne municipall laws of England which do apperteyne to spiritual power and jurisdiction. St. Omer, 1606. — A treatise tending to mitigation towards catholike subjects in England, 1607; sammt mehreren anderen damit zusammenhängenden Streitschriften, mit Beziehung auf Allen's obenerwähnte Beantwortung der Justitia Britannica. — A conference about the next succession of the crowne of Ingland, 1594 (zu Gunsten der Infanta gegen König Jakob; der Drucker büßte diese Arbeit mit seinem Leben). — Memorial for the intended reformation of England, written in the year 1596 (Pläne und Entwürfe rücksichtlich der Rekatholisirung Englands im Falle einer dem katholischen Interesse günstigen Lösung der Successionsfrage). — Dutiful and respective considerations upon four heads of tryall in matters of religion proposed by King James in his late book of premonition to all christian princes. St. Omer, 1609. (Über den Anlaß dieser Schrift siehe meine Schrift über Franz Suarez, Bd. I, S. 41; vgl. ebendas. S. 82 u. 96 ff.) Backer (Ecrivains III, S. 573 ff.) führt noch mehrere andere Schriften ähnlichen Inhaltes auf, welche theils auf die kirchlich-politischen Zustände Englands sich beziehen, theils gegen anglicanische Controversisten gerichtet sind.

[1]) Vgl. meine Schrift über Franz Suarez, Bd. I, S. 17—20.

[2]) A. a. O., Bd. I, S. 96 ff.; S. 99, Anm. 1; S. 157, Anm. 2.

[3]) Eine erste Sammlung solcher Streitschriften veröffentlichte der englische Jesuit Gibbons unter dem Titel: Concertatio ecclesiae catholicae in Anglia adversus Calvino-Papistas et Puritanos. Trier, 1583.

eines John Harte, John Fisher, Fitz-Simons[1]), Anton Hoskins, Thomas Fitzherbert[2]), Malone, Michael Griffith unter dem Autornamen Alford[3]), Laurenz Anderton[4]), John Sweet[5]), John Floyd[6]), John Clare[7]), Eduard Knott[8]), William Lacy[9]), Robert Jenison[10]),

---

[1]) Vgl. über die genannten Autoren meine Schrift über Suarez, Bd. I, S. 96, Anm. 3.

[2]) Ebendas., S. 97, Anm. 1.

[3]) Ebendas., S. 99, Anm. 2.

[4]) The triple cord; or a treatise, proving the truth of the Roman Catholic Religion by the Bible, as explained by the Holy Fathers, and as interpreted by Protestand Writers. St. Omer, 1634. — The progenie of Catholiks and Protestants. Rouen, 1663.

[5]) The discovery of the Dalmatian Apostate, M. Antony de Dominis, and his books. St. Omer, 1617.

[6]) Vier Schriften gegen M. Antonius de Dominis aus den Jahren 1617–1622; Streitschriften gegen die anglicanischen Prediger W. Crashaw, Ed. Hobbes, Fr. White, Abhandlungen über die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente und über das Meßopfer.

[7]) The converted Jew, or certaine dialogues betweene Michaeas a learned Jew and others, touching divers points of religion controverted betweene the Catholycks and Protestants, 1630. Das Werk, welches eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Reginald's oben (§. 674) besprochener Schrift hat, besteht aus drei Theilen. — Die Unterredner im ersten Theile sind Michäas, Bellarmin und Withaker; Inhalt ihres Gespräches ist der seit den Aposteln durch die Jahrhunderte unverändert gebliebene Glaube der katholischen Kirche. Im zweiten Theile unterreden sich Michäas, Ochinus, der oxforder Theolog Reynolds und der Heidelberger Adam Neuser; Zweck dieses Dialoges ist der Nachweis, daß es vor Luther's Abfall keine protestantische Kirche gegeben hat. Der dritte Theil enthält einen Dialog zwischen Michäas, dem Lord Oberrichter und dem Vicekanzler von Oxford, und hat zu seinem Ergebnisse, daß der Protestantismus in seinen Anschauungen wandelbar sei, und nach vorliegenden geschichtlichen Thatsachen in Bezug auf gesetzliches Verhalten seiner Bekenner weit unzuverläßiger sei, als der Katholicismus.

[8]) Vgl. meine Schrift Fr. Suarez, Bd. I, S. 157.

[9]) Ebendas., S. 158.

[10]) A Paire of spectacles for Sir Humphrey Linde, to see his way withall; or an answer to his book called „Via tuta", a safe way, wherein the book is shewed to be a labyrinth of error, and the author a blind guide. Rouen, 1631. Dieses Buch bezieht sich auf denselben Streit mit Chillingworth, durch welchen Knott's und Lacy's Schriften hervorgerufen worden

John Spencer[1]), John Walton[2]) beweisen, daß es dem genannten Missionsinstitute nicht an gewandten und rührigen Kräften fehlte, welche den Angriffen der anglicanischen Theologen geschickt zu begegnen wußten und den theologischen Bewegungen innerhalb des Gebietes der englischen Kirche bis in das mit einer neuen Dynastie beginnende Zeitalter der englischen Freidenker aufmerksam folgte. Leider wurde ihr Wirken getrübt durch einen Streit, in welchen sie sich mit dem vom Papst Urban VIII zum apostolischen Vicar bestellten Bischof Richard Smith verwickelten. Der Rector des englischen Collegs zu Douai, Dr. Kellison ergriff in einer Schrift die Partei des Bischofes gegen die Jesuiten; die von den Jesuiten Ed. Knott (eigentlich Wilson) und Floyd veröffentlichten Gegenschriften wurden, als der bischöflichen Auctorität derogirend, vom Erzbischof Gondi von Paris und anderen französischen Bischöfen censurirt, auch die Sorbonne stellte sich auf die Seite der Bischöfe. Nachdem der Streit einige Jahre angedauert hatte, wurde beiden streitenden Parteien durch ein Decret der römischen Indexcongregation Stillschweigen auferlegt; seine traurige Folge aber, die Schärfung des Gegensatzes zwischen Gallicanern und Jesuiten, ließ sich nicht ver-

---

waren. Chillingworth hatte behauptet, daß keine Kirche untrüglich, die heilige Schrift die einzige Glaubensregel sei, und das apostolische Symbol Alles enthalte, was zur ewigen Seligkeit zu wissen und zu glauben nöthig sei. Zur Literatur dieses Streites gehört auch Floyd's Buch: The Church conquerant over human wit, against Chillingworth. St. Omer, 1633.

[1]) The trial of the protestant privat spirit wherein their doctrine, making the said spirit the sole ground and means of their beliefe, is confuted by authority of ancient Fathers, evidence of reason, drowne from the grounds of faith. Absurdity of consequences upon it against all faith, religion and reason, 1630. — Scripture mistaken the ground of Protestants and common plea of all new reformers against the ancient catholicke religion of England. Antwerpen, 1655. — Thirty sex queries proposed to the heretical ministers of England. London, 1657 u. A.

[2]) A brief answer to the many calumnies of Dr. Henry More in his pretended antidote against idolatry; shewing that no prudent person can, with any rational ground be deterred from returning to the communion of St. Peter's chair by any of the Doctor's best and strongest evidences to the contrary, 1672. (Gegen More's Auslegung der apokalyptischen 7 Briefe an die 7 Kirchen Asiens.)

wischen[1]). Außer den zur englischen Mission gehörigen Controversisten thaten sich noch einige andere Jesuiten englischer und schottischer Herkunft in den festländischen Collegien des Ordens durch Streitschriften hervor; dahin gehören: der im Colleg zu Wilna verstorbene Laurenz Arthur Faunt[2]), der Schotte John Hay[3]), John Creswell[4]), John Falconer[5]).

---

[1]) Näheres über die Literatur dieses Streites bei Backer Ecrivains etc. Tom. IV, S. 225 – 228.

[2]) De Christi in terris ecclesia libri III. Gegen Lutheraner, Calviner und sonstige Evangelische mit besonderer Rücksicht auf den reformirten Theologen A. Sadeel. Posen, 1584. — Doctrina catholica de Sanctorum invocatione et veneratione. Posen, 1584. — Apologia libri de invocatione et veneratione Sanctorum contra falsas Danielis Tossani Heidelbergensis criminationes. Köln, 1589. — Refutatio descriptionis coenae Domini a Daniele Tossano editae. Posen, 1590. — Oratio habita in synodo Petricoviensi provinciali.

[3]) Certain demandes concerning the christian religion and discipline, proposed to the Ministers of the new pretended kirk of Scotland. Paris, 1580 (sammt einer nachfolgenden lateinischen Apologie dieser Schrift gegen einen reformirten Prediger in Nismes, 1586). — L'antimoine aux responses que Theodore de Beza a faict a 37 demandes de 206 proposées aux ministres d'Escosse. Tournon, 1588. — Elleborum Joanni Serrano Calviniano. (Näheres über Hay's Controverse mit Jean de Serres bei Backer I, S. 388. 389.)

[4]) Creswell schrieb gegen das grausame Edict der Königin Elisabeth vom 29 Nov. 1591, gegen welches auch Persons (vgl. Backer III, S. 565) und Stapleton in besonderen Schriften Klagen erhoben. Ferner: Exemplar literarum missarum e Germania ad D. Gulielmum Cecilium Consiliarium regium a. 1592, englisch und lateinisch. (Eine Schrift verwandten Inhalts von Persons ist angegeben bei Backer III, S. 573, n. 26.) — A treatise against King James the First Proclamation, issued the preceding year against Catholics. St. Omer, 1611. — Dann noch eine Schilderung des Lebens und Martyrthums des Jesuiten Henry Walpole, welcher, der erste aus dem englischen Colleg zu Valladolid, in York 1595 für seinen Glauben starb.

[5]) The refutation of the errors of the John Thrask. St. Omer, 1618.

§. 676.

Früher als England, war bereits der scandinavische Norden der Reformation anheimgefallen; in Dänemark und den dazumal mit Dänemark vereinigten Reichen und Ländern: Norwegen, Island, so wie in den Herzogthümern Schleswig und Holstein war sie durch die Könige Friedrich I und Christiern III, in Schweden und Finnland durch Gustav Wasa dem Volke aufgedrungen, und allenthalben der lutherische Lehrbegriff eingeführt worden. In beiden Reichen erlag die Kirche den berechneten Gewaltstreichen königlicher Herrschsucht und Beutesucht, wurde aber in ihrem Falle noch durch manches schöne Zeugniß heroischer Standhaftigkeit verherrlichet. In Schweden starben zwei Bischöfe, der Erzbischof von Upsala Magnus Knut, und Petrus Jakobson Bischof von Westerås den Martyrtod; ihnen schloß sich als dritter Martyrer der isländische Bischof Jon Areson an. Der norwegische Bischof von Hammer und der Röskilder Bischof Joachim Rönnow starben im Kerker. Der beredteste Vertheidiger der untergehenden alten Kirche war der Carmelit Paulus Eliä, ein Mann von unerschrockenem Freimuthe, der die Schäden und Gebrechen der Kirche nicht verkannte und gegen dieselben früher offen und unverholen geeifert hatte, nunmehr aber eben so entschieden den Neuerern die Stirne bot. Er gilt zusammt dem Dr. Stagefyhr, welchen die dänischen Bischöfe für den kopenhagner Reichstag vom J. 1530 als katholischen Disputator aus Köln berufen hatten, für den Verfasser der Denkschrift, welche die Katholiken Dänemarks auf dem zur Königswahl berufenen Herrentage 1533 einreichten, um auf jene Apologia zu antworten, mit welcher der lutherische Prädicant Hans Tausen und seine Parteigenossen die auf dem Herrentage v. J. 1530 von den Bischöfen des Reiches gegen die Neuerer vorgelegten 27 Artikel unter offener Billigung des Königs Friedrich und der in sein Interesse gezogenen Adelspartei erwidert hatten [1]). Andere Controversschriften des Paulus

---

[1]) Der Titel der Erwiderung lautet: Confutatio apologiae sive responsorum ad 27 articulos. Näheres über den Inhalt dieser Schrift bei Karup Geschichte der kath. Kirche in Dänemark. Aus dem Dänischen übersetzt (Münster, 1863); S. 249 – 252.

Eliä sind: Eine geharnischte Zurückweisung der von dem lutherisch gesinnten Hans Michelsen angefertigten dänischen Bibelübersetzung und des derselben vorausgeschickten Prodromus [1]; eine Beantwortung der von dem Schwedenkönig Gustav Wasa den Theologen seines Reiches als Disputirsätze vorgelegten „zwölf Artikel", unter Beigabe von zwölf Fragen als Erwiderung auf die 12 Artikel des Schwedenkönigs [2]; eine Widerlegung des sogenannten Malmöbuches, einer Schutzschrift für die Einführung der Reformation in der Stadt Malmö [3]; eine Schrift über die heilige Messe und ihre Ceremonien sammt einer nachfolgenden Vertheidigung dieser Schrift gegen die Schmähungen des Hans Tausen [4]; ein an den Magistrat von Randers gerichteter „kurzer und christlicher Unterricht über den Canon der Messe" [5]; eine „kurze und christliche Ermahnung" an die lutherischen Reichsräthe [6]. An diese Schriften, die in den Jahren 1527 bis 1532 erschienen, schloß sich eine irenische Schrift aus dem J. 1534 an: „Eine kurze Unterweisung zu einer christlichen Vereinigung und Ausgleichung" [7]. In diesem Irenicum räth Paulus Eliä angesichts der Noth der Zeit zu der Concession der Priesterehe, des Laienkelches und der dänischen Messe, in der Voraussetzung, daß um diesen Preis Dänemark noch für die katholische Einheit zu retten sein möchte. Als die bedeutendsten seiner Streitschriften gilt die Beantwortung der 12 Frageartikel des schwedischen Königs, welche dem schwedischen Reformator Olof Peterson scharf zu Leibe gieng, daher es dieser an einer Erwiderung nicht fehlen ließ, aber seinem Gegner nicht so sehr mit Gründen, als fast nur mit Schmähungen zu begegnen wußte [8]. Die irenischen Vorschläge des Paulus Eliä waren tauben Ohren geprediget; die lutherisch Gesinnten waren des neuen Königs Christiern III versichert, der auch wirklich ein paar Jahre nach seinem Regierungsantritte die beschlossene

---

[1]) Karup, a. a. O., S. 219 ff.
[2]) Karup, S. 225.
[3]) Karup, S. 228 ff.
[4]) Karup, S. 230.
[5]) Karup, S. 231.
[6]) Karup, S. 232.
[7]) Karup, S. 235.
[8]) Vgl. Karup, S. 226.

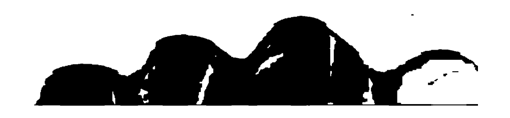
Abschaffung des Katholicismus in's Werk setzte, sämmtliche Bischöfe des Reiches gefangen setzen ließ und zur Abdication nöthigte, und dem Lande eine mit Hilfe des aus Wittenberg gerufenen Bugenhagen zu Stande gebrachte neue Kirchenordnung octroyirte (1537). Das Übrige that der Pöbel, der an verschiedenen Orten die Kirchen zerstörte, Bilder zertrümmerte, Altäre umstürzte, die Mönche verjagte u. s. w. Da der König erfuhr, daß die Mitglieder der Domcapitel Kopenhagen, Lund, Röskild, Ribe sich der neuen Kirchenordnung nicht fügten und im Stillen die Messe zu feiern fortfuhren, so beorderte er den Palladius und die übrigen lutherischen Professoren der kopenhagner Universität, drei Propositionen, Messe, Abendmal und Dienst des göttlichen Wortes betreffend, aufzusetzen und über dieselben mit den Mitgliedern der renitenten Domcapitel zu disputiren. Diese weigerten sich anfangs, sich auf einen mündlichen Disput einzulassen, und sendeten schriftliche Proteste und Widerlegungen der drei Thesen ein [1], wurden aber endlich dennoch zu einer mündlichen Conferenz mit ihren Gegnern und zur Unterschreibung der drei Propositionen gezwungen (1544), gaben jedoch ihre Unterschrift nur bedingt und vorbehaltlich des Entscheides der katholischen Kirche und des anzuhoffenden allgemeinen Concils [2]. Neben den dänischen Domherren sind noch der flensburger Franciscaner Ludolf Naaman und der holsteinische Edelmann Bertram Pogvisk als eifrige Anhänger der alten Kirche zu nennen, welche ihrer katholischen Gesinnung auch durch mehrere Schriften Zeugniß gaben [3]. Die Anhänglichkeit an die alte Kirche lebte in Dänemark trotz der gesetzlichen Verpönung alles katholischen Wesens bei nicht Wenigen fort durch den Einfluß des braunsberger Jesuitencollegiums, in welchem viele adelige und vermögliche Dänen erzogen und unterrichtet wurden, da es in Dänemark an geeigneten Bildungsinstituten solcher Art fehlte. Die lutherische Geistlichkeit, welcher dieser Einfluß und die unter gebildeten Dänen mehrfach verbreitete katholisirende Stimmung nicht

---

[1] Das bedeutendere Schriftstück unter diesen Protesten ist das Scriptum Capituli Roschildensis contra Theologorum Hafniensium tres publicas disputationes de Missa, de coena Domini et de Ministerio verbi. Vgl. Karup, S. 308.

[2] Näheres über den Hergang dieser Disputation bei Karup, S. 299—314.

[3] Siehe Karup, S. 288. 289.



entgieng, erwirkte bei König Christian IV ein Verbot des Besuches der Jesuitenschulen (1604). Deßungeachtet wagten sich zwei Jahre später mehrere braunsberger Jesuiten als Missionäre nach Dänemark, unter ihnen der berühmte Laurentius Nicolai, von Geburt ein Norweger, der beim König um Erlaubniß zu einer Reise in sein norwegisches Vaterland nachsuchte und ihm bei dieser Gelegenheit eine christliche Bekenntnißschrift überreichte [1]). Der König ließ das Bekenntniß durch sein lutherisches Consistorium begutachten, welches natürlich mit dem Inhalte desselben durchaus nicht einverstanden war, und vermuthlich auch den König auf den Antheil aufmerksam machte, welchen Laurentius Nicolai ein paar Decennien früher an den Bemühungen des Königs Johann III um die Recatholisirung Schwedens genommen hatte. Demzufolge erhielt der Verfasser der Bekenntnißschrift einen höchst ungnädigen Bescheid sammt der Weisung, binnen 24 Stunden Land und Reich zu verlassen. Gleichwol gaben die Jesuiten das dänische Missionswerk nicht auf, und schloßen sich an die beiden niederländischen Dominicaner Jacob de Broniwer (Brower) und Nicolaus Jansen an, welche a. 1623 mit apostolischen Vollmachten zur Leitung einer Mission für die dänischen Staaten ausgerüstet worden waren. Der dießmalige Versuch einer Missionirung Dänemarks wurde mit einer königlichen Verordnung vom J. 1624 erwidert, laut welcher katholischen Priestern, Mönchen und Weltgeistlichen die Betretung des dänischen Bodens bei Lebensstrafe untersagt sein sollte; der lutherische Theolog Kaspar Brochmand wurde mit Abfassung von Widerlegungsschriften gegen Bellarmin's Disputationes beauftragt [2]). Jansen zog sich nach Holstein zurück, erwirkte bei Herzog Friedrich das Recht der freien

[1]) Confessio christiana de via Domini, quam christianus populus in tribus regnis septemtrionalibus Daniae, Sueciae et Norvegiae constanter confessus est annis a Christi fide suscepta amplius sexcentis usque ad Christianum III, Daniae et Norvegiae et Gustavum Sueciae reges. Krakau, 1604. — Gegen diese Confessio erschien einige Jahre später eine Gegenschrift von dem Liefländer Hermann Samson (Gießen, 1615); Titel derselben bei Backer IV, S. 468.

[2]) Brochmand schrieb: Disputationes de praecipuis christianae religionis capitibus (Kopenhagen, 1626) — De pontifice romano libri V — Unterweisung, daß ein Kind Gottes ohne größte Gefährdung seines Heiles die papistische Religion nicht annehmen könne (1627).

Religionsübung für die Katholiken in Friedrichsstadt (1625), und gewann den schleswig'schen Pastor Joh. Ad. Cypräus, der nach seiner Bekehrung in den Dominicanerorden trat und seine berühmte Kirchengeschichte Schleswigs (Annales episcoporum Slesvicensium) ausarbeitete. Auch im dänischen Staate wurden im Laufe des 17ten Jahrhunderts die scharfen Verbote gegen die Religionsübung der Katholiken hin und wieder ermäßiget, und einzelnen Gemeinden die Anstellung katholischer Priester und das Recht gottesdienstlicher Versammlungen gestattet. Nach Abschluß des westphälischen Friedens wurde ein apostolisches Vicariat für die nordischen Missionen errichtet; der zweite in der Reihe der apostolischen Vicare war ein dänischer Convertit und ehemaliger Arzt, der berühmte Nicolaus Steno († 1686), der auch als Controversist einen Namen hat [1]). Der Jesuit Heinrich Kircher, der sich kurze Zeit als Gesandtschaftsprediger in Kopenhagen aufhielt, erregte nochmals einen Sturm durch seinen „Nordstern" [2]), der ihm die Ausweisung aus Dänemark zuzog, und von dem lutherischen Bischof Wandal bekämpft wurde, welcher zu beweisen suchte, daß die lutherische Vocation und Ordination die echt apostolische sei. Übrigens knüpften sich an dieses Vorkommniß keine weiteren schlimmen Folgen für die dänischen Katholiken, da die Sache durch einen weitläufigen Briefwechsel des seeländischen Superintendenten mit dem päpstlichen Secretarius Brevium Joh. Franc. Albani, nachmaligen Papst Clemens XI gütlich beglichen wurde.

---

[1]) Schriften: Katholische Glaubenslehre vom Fegefeuer — Epistola ad virum eruditum, exponens methodum convincentem acatholicos — Epistola ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia — Scrutinium reformatorum ad demonstrandum, reformatores morum in ecclesia fuisse a Deo, reformatores fidei non fuisse a Deo — Epistola ad virum eruditum (scil. Petersen), quocum in unitate S. R. E. desiderat aeternam amicitiam inire, detegens illorum artes, qui suum de interprete sacro errorem S. Patrum testimonio confirmare nituntur. Auch als medicinischer Schriftsteller, namentlich im Fache der Anatomie hat sich Steno hervorgethan; seine Schrift über die Anatomie wurde in Paris a. 1732 auf Anregung eines berühmten Fachgelehrten nochmals gedruckt.

[2]) Nordsterns-Führer zur Seligkeit. Amsterdam, 1674. Der Nordstern wurde später noch zu wiederholten Malen neu aufgelegt. Vgl. Backer V, S. 369.

§. 677.

In Schweden eröffneten sich in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts günstige Aussichten für die Wiederaufrichtung des katholischen Kirchenthums, als Johann III, Gustav's zweiter Sohn, nach dem Sturze seines Bruders Erich XIV den schwedischen Thron bestieg. König Johann, welcher in den Leiden einer vierjährigen Haft, die Erich über ihn verhängt hatte, die Segnungen und Tröstungen tieferer Religiosität kennen und würdigen gelernt, und nebstdem sich auch viel mit Prüfung der religiösen Streitigkeiten des Jahrhunderts beschäftiget hatte, trug eine entschiedene Hinneigung zum Katholicismus in sich, und wurde in derselben durch seine Gemalin Katharina, eine polnische Prinzessin, wesentlich bestärkt. Er dachte demnach, sobald er zur Regierung gelangt war, a. 1568, auch ernstlich daran, sein Reich in die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche wieder zurückzuführen. Er begann die schrittweise Ausführung seines Vorhabens mit katholisirenden Reformen in der schwedisch-lutherischen Liturgie, wozu ihm die längst erwartete, bis dahin aber stets verzögerte Publicirung einer endgiltigen Kirchenagende den erwünschten Anlaß bot; der Erzbischof von Upsala mußte in dieselbe auf besonderen Wunsch des Königs verschiedene katholische Bräuche aufnehmen, und ihr in Form einer Vorrede eine Unterweisung vorausschicken, in welcher das schwedische Volk an die heiligen Männer seiner katholischen Vergangenheit gemahnt, den Geistlichen das Studium der Kirchenväter als Mittel zum besseren Verständniß der Schrift empfohlen und die Nothwendigkeit der guten Werke betont wurde. Die von Herbst, dem Beichtvater der Königin begonnene Polemik gegen die neue Agende sollte die schwedischen Theologen veranlassen, sich mit der katholischen Doctrin und mit dem Studium des kirchlichen Alterthums näher vertraut zu machen. Nach dem Tode des greisen Erzbischofes von Upsala und der fast gleichzeitigen Erledigung der Bischofssitze von Linköping und Wästerås gieng Johann daran, die vacanten Sitze mit Männern seiner Wahl zu besetzen, und nahm dem neuen Erzbischofe, der nach katholischem Ritus consecrirt wurde, das Versprechen treuer und eifriger Mitwirkung zu der für die Zukunft

beschlossenen Umgestaltung der schwedischen Kirchenverhältnisse ab[1]). Zwei Jahre später (1576) trat der König mit einer von ihm selbst verfaßten Messe, oder Liturgie, wie er sie nannte, hervor, die größtentheils dem römischen Missale entlehnt war, und aus demselben nur dasjenige wegließ, was er der für den Übertritt noch nicht vorbereiteten Geistlichkeit anzunehmen nicht zumuthen konnte. Der bald darauf einberufene Reichstag und das damit verbundene Nationalconcil nahmen die Liturgie an. Mittlerweile war der Jesuit Lorenz Nicolai (vgl. Oben S. 328) als Abgesandter des Papstes Gregor XIII, und mit einem Schreiben des der Königin befreundeten Cardinal Hosius versehen, nach Stockholm gekommen; der Zweck seiner Sendung wurde geheim gehalten, er selber aber, als ein vielgereister und mit großen Kenntnissen ausgerüsteter Gelehrter vom König als Lehrer der Theologie an der neuerrichteten theologischen Akademie angestellt. Er hatte Vorlesungen vor der Geistlichkeit Stockholms und den Candidaten des Predigtamtes zu halten, und widerlegte, ohne sich als Katholiken zu erkennen zu geben, die Irrthümer der lutherischen und calvinischen Lehren durch Zusammenstellung mit Lehre und Praxis der altchristlichen Kirche. Seine Vorträge machten tiefen Eindruck; ein störender Vorfall, durch zwei lutherische Eiferer herbeigeführt, endete mit einem glänzenden Siege Nicolai's, welcher wider seinen Gegner die Lehre von der kirchlichen Auctorität und vom Meßopfer zu vertheidigen hatte. Nachdem der König die Annahme seiner Liturgie durchgesetzt hatte, setzte er sich in förmliche diplomatische Verbindung mit Rom, um die Vereinigung Schwedens mit der katholischen Kirche einzuleiten. Der Papst sendete den berühmten Possevin[2]) als Unterhändler, der zweimal nach Schweden kam (a. 1578 und 1579), und auf den König einen höchst vortheilhaften Eindruck machte. Der König schwor vor ihm die Irrthümer der protestantischen Lehre ab, und verpflichtete sich auf das Bekenntniß der tridentinischen Lehre. So hätte nun das Werk der Einigung nahezu für abgeschlossen gelten können, wenn

---

[1]) Über die 17 Artikel, zu deren Durchführung sich der neue Erzbischof Lorenz Peterson Gothus verpflichten mußte, vgl. Theiner: Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhle unter Johann III, Sigismund III und Karl IX (Augsburg, 1838), Bd. I, S. 401.

[2]) Vgl. Bd. III, S. 339 ff.

unter den Zugeständnissen, welche König Johann für die schwedische Kirche verlangte, nicht solche Forderungen sich befunden hätten, auf welche man in Rom nicht eingehen zu können erklärte. Diese Forderungen betrafen die Gestattung der Priesterehe und des Laienkelches, Liturgie in der Landessprache, Weglassung der Anrufung der Heiligen und der Suffragien für die Verstorbenen aus den liturgischen Gebeten, Beiseitelassung des Gebrauches von Weihwasser und anderer ähnlicher kirchlicher Gebräuche. Roms wiederholte Weigerung, diese Artikel zu bewilligen und der weiterhin erfolgende Tod der Königin Katharina († 1588) brachten die ganze Unionsangelegenheit in's Stocken. Der König hielt wol seine Liturgie gegen die Misoliturgen, die an seinem Bruder Herzog Karl von Südermanland einen Rückhalt hatten, mit Entschiedenheit aufrecht, that aber weiter keinen Schritt mehr für die Union. Im Gegentheile zeigte sich seine zweite Gemahlin Guneila Bjelke als eine eifrige und vielvermögende Beschützerin des Protestantismus; und nach Johann's Tod that der Herzog Karl, der im Bestreben, den legitimen Thronfolger, den katholischen Sigismund von Polen zu verdrängen, seine Sache mit jener des Protestantismus identificirte, sein Übriges, um jeden Gedanken an eine Wiederaufnahme des Unionsprojectes zu ersticken.

Papst Gregor XIII hatte die von König Johann verlangten Zugeständnisse durch eine eigens hiefür ernannte Congregation von Cardinälen genau prüfen, und das Ergebniß derselben Possevin zustellen lassen [1]). Bezüglich der Meßliturgie hatte der König verlangt, daß für gewisse Theile derselben die Landessprache gebraucht und die Consecrationsworte mit lauter Stimme gesprochen werden sollten; zur Begründung dieses Postulates wurde auf die Nothwendigkeit hingewiesen, dem der lateinischen Sprache unkundigen Volke die Liturgie möglichst verständlich zu machen und demselben nicht durch eine zu auffallende Änderung an dem bisher Gewohnten

---

[1]) Siehe Responsa ad petitiones regis Sueciae a Caesare Montalcino Franciscano Theologo, qui congregationi Cardinalium a Pontifice de iisdem institutae intererat, jussu Pontificis Possevino communicatae. Abgedr. bei Theiner, Bd. II, S. 114—140; zusammt dem auf eben dieselben Berathungen sich beziehenden Briefe des Cardinals von Como an Possevin, ebendas. S. 105 — 114 u. Bd. I, 505 — 515.

Anstoß zu geben; auch sei die Feier des Meßopfers in der Landessprache nichts Unerhörtes, indem sie das Beispiel des Apostels von Schweden, des heiligen Sigfried, für sich habe. Rücksichtlich dieser letzteren Thatsache bemerkte ein Theolog der Consulta, daß erst ermittelt werden müßte, ob wirklich nach Sigfried's Vorgang die Liturgie einige Zeit in der Sprache des schwedischen Volkes gefeiert worden sei, oder ob nicht Sigfried bloß deßhalb, weil dem von ihm zu bekehrenden Heidenvolke die Meßhandlung sonst etwas völlig Fremdes und Unverständliches geblieben wäre, der Landessprache sich bedient habe. Nachdem durch so viele Jahrhunderte die lateinische Sprache ohne Anstoß als liturgische Sprache gebraucht worden, würde das Abgehen von der allgemeinen Kirchensprache einer unwürdigen Concession an die Neuerer des Jahrhunderts gleichen, welche die lateinische Kirchensprache bloß deßhalb tadeln, weil sie den katholischen Gottesdienst überhaupt nicht wollen. Die Forderung des Königs stütze sich auf eine einseitige und unrichtige Auffassung der Meßhandlung; er lege ihr eine lehrhafte Bedeutung unter, während der Zweck derselben doch vornehmlich Anbetung und Opfer ist. Auch habe eine vollkommen richtige und adäquate Übertragung der vom König in schwedischer Sprache gewünschten Theile der Liturgie ihre nicht geringen Schwierigkeiten; indeß ließe sich dem von ihm betonten Bedürfniß der Gemeinverständlichkeit dadurch nachkommen, daß Epistel, Evangelium und apostolisches Glaubensbekenntniß, nachdem sie vom Priester in lateinischer Sprache gelesen oder gesprochen worden sind, dem Volke in der Landessprache vorgelesen oder vorgesprochen würden. Bezüglich der Forderung des Laienkelches wird die nicht zu vermeidende Gefahr des Verschüttens des heiligen Blutes, ferner die Möglichkeit einer häretischen Auffassung des Ritus der Communion sub utraque hervorgehoben; welches Interesse könnte man haben, so beharrlich auf der Forderung des Kelches zu bestehen, wenn man überzeugt wäre, daß das Sacrament auch unter Einer Gestalt ganz und vollkommen empfangen werde? Auch sei zu besorgen, daß das den Schweden gestattete Recht sofort auch von anderen Nationen werde verlangt werden, die sich unzufrieden zeigen würden, wenn man ihnen das, was man den Schweden verstattet, verweigern wollte. Es würde also durch Gestattung des Kelches die Auctorität der Kirche, vielleicht selbst die Integrität des kirchlichen Glaubens gefährdet. Auf

dem Priestercölibate müsse bestanden werden, weil er im Geiste der Kirche begründet, und durch ihn die pastorale Wirkungsfähigkeit des Priesters wesentlich bedingt sei. Die Anrufungen der Heiligen und die Fürbitten für die Verstorbenen aus liturgischen Gebeten wegzulassen, könne nicht bewilliget werden, ein solches Zugeständniß wäre eine durch menschliche Rücksichten eingegebene Verhehlung einer kirchlichen Glaubenswahrheit; bei welcher Gelegenheit wäre diese Art von Gebeten angemessener und wirksamer, als eben während der heiligen Meßhandlung? Zudem würde hiemit der Geist der alten Kirche verläugnet, und ihrer Praxis zuwidergehandelt. Das Letztere ist auch rücksichtlich der vom König begehrten Unterlassung des Gebrauches des Weihwassers zu erinnern. Wenn man allenfalls dulden könnte, daß die eine oder andere Art dieses Gebrauches unterbleibe, so muß doch der Gebrauch im Allgemeinen schon deßhalb festgehalten werden, da z. B. die Benediction des Taufwassers aus apostolischer Tradition stammt und ebenso verschiedene andere Benedictionen, bei welchen ein Besprengen mit Weihwasser statt hat, gleichfalls aus altchristlicher Zeit herrühren. Wohin müßte es führen, wenn man es für erlaubt hielte, sich über ehrwürdige Traditionen der alten Kirche nach Gutdünken hinwegzusetzen?

§. 678.

In den Unionsverhandlungen des Königs Johann mit dem römischen Stuhle war dem Jesuiten Possevin eine hervorragende Rolle zugefallen. Er errang das ungetheilte Vertrauen des Königs, der ihm mit aufrichtigster Achtung und Pietät zugethan, und durch die Unterredungen mit Possevin über die mancherlei Bedenken hinausgeführt worden war, welche ihn bis dahin noch immer von einer vollkommenen und rückhaltlosen Anerkennung der katholischen Kirche als der einzig wahren zurückgehalten hatten. Possevin hat uns eine Reihe von Fragen aufbewahrt, über welche der König, ehe er sich förmlich für die Annahme des Katholicismus entschied, bündigen Aufschluß haben wollte; Possevin gab ihm die gewünschten Aufschlüsse, die den König, laut seinen eigenen Erklärungen und nachfolgenden Thaten, vollkommen zufriedenstellten [1]). Daß er desun-

[1]) Die Fragen des Königs sind charakteristisch; sie sprechen keinerlei Zweifel

geachtet vor den letzten entscheidenden Maßnahmen bedenklich und scheu zurückwich, hatte seinen Grund in Einflüssen, welche zunächst zwei Männer am Hofe, Pontus de la Gardie, der zum Tochtermann des Königs erkoren auf eine in ehemaligen Kirchengütern bestehende Aussteuer nicht gerne verzichten mochte, und des Königs Secretär Typotius auf ihn ausübten. Sie waren es hauptsächlich, welche den König glauben machten, daß das schwedische Volk sich in die vom König betriebene Union mit der römischen Kirche nicht fügen werde, wenn er nicht die bereits erwähnten Postulate durchsetze. So kam es, daß der König, erschreckt durch die gefahrdrohenden Schwierigkeiten, welche er mit dem endlichen Vollzuge seines so lange gehegten Planes umgeben erachtete, an seinem eigenen Werke irre wurde und den Abschluß desselben sistirte; vergeblich bemühte sich Possevin, die von Typotius in einem Schreiben an den Cardinal von Como den römischen Forderungen entgegengestellten Einwendungen zu widerlegen [1]), und in wiederholten mündlichen Unterredungen die Besorgnisse des Königs, so wie gewisse andere Gedanken und Vorstellungen zu entkräften, auf welche sich der König, um einer entschiedenen Entschließung aus dem Wege zu gehen, zurückzuziehen liebte [2]). Die wiederholten erschütternden Vorkommnisse im nächsten Verwandtschaftskreise des Königs, letztlich noch bei der Vermählung seiner natürlichen Tochter Sophie mit Pontus de la Gardie, wären allerdings geeignet gewesen, den für religiöse Motive so empfänglichen König aus seiner zaghaften Unentschlossenheit heraus-

---

gegen die Wahrheit der einzelnen katholischen Lehren aus, sondern beziehen sich lediglich darauf, ob man denn wirklich förmlich und ausschließlich zur katholischen Kirche sich bekennen müsse, und das durch sie gewährleistete christliche Heil ohne dem nicht zu erlangen sei. Siehe die betreffenden 14 Fragen und deren Beantwortung durch Possevin in Possevin's Schrift: Responsiones ad nobilissimi et regii viri septemtrionalis interrogationes, qui de salutis aeternae comparandae ratione ac de vera ecclesia cupiebat institui. Abgebr. in Moscovia, p. 316—330. Ein Auszug hieraus bei Theiner Bd. I, S. 474—484.

[1]) Vgl. Possevin's Responsa ad capita literarum D. Jacobi Typotii Secretarii Sueciae Regis scriptarum ad Illustrissimum Comensem 30 Nov. 1578. Abgebr. bei Theiner Bd. II, S. 140—146; vgl. Bd. I, S. 571 ff.

[2]) Eine dieser Unterredungen, welche von Possevin aufbewahrt wurde, findet sich mitgetheilt bei Theiner Bd. I, S. 610—624.

zureißen; und in der That machten auch Possevin's Hinweisungen auf diese Ereignisse so wie auf die Macht des göttlichen Schutzes, welcher dem rüstigen und männlichen Kampfe für die Sache Gottes nie fehlen könne, auf das Gemüth des Königs tiefen Eindruck. Diese Zuversicht und Entschlossenheit schwand aber wieder, als Possevin ihn verließ; und von der Zeit an, als seine fromme Gemahlin Katharina ihm durch den Tod entrissen wurde, konnte das Unionswerk bereits als aufgegeben erachtet werden. Die lutherische Geistlichkeit und die lutherisch Gesinnten aus dem Adel traten den katholischen Neigungen des eingeschüchterten, um Krone und Leben besorgten Königs zusehends dreister entgegen; man begann zu verlangen, daß die königlichen Kinder in der Landesreligion erzogen würden, verfolgte Geistliche, welche als des Papismus verdächtig galten, lag dem König mit Klagen über den Unfug katholischer Propaganda im Reiche an, und brachte ihn so weit, daß er ein von ihm selber geschaffenes Institut, das sogenannte Jesuitencollegium auflöste, in welchem übrigens zur Zeit der Auflösung kein einziger Jesuit mehr auf schwedischem Boden weilte.

Unter die Männer, welche auf Johann Einfluß zu gewinnen und ihn seinen katholischen Neigungen abwendig zu machen trachteten, gehörte der deutsche Gelehrte David Chyträus, welcher dem König um die Zeit, da dieser mit dem römischen Stuhle zu verhandeln anfieng, seinen Bericht über den damaligen Stand der Kirchen in Griechenland, Asien und den übrigen Theilen des Orient [1]) übersendet und dem König einzureden gesucht hatte, daß die griechische Kirche im Wesentlichen mit der lutherischen übereinstimme, woran Chyträus eine Warnung vor gewissen ränkesüchtigen Einflüssen und Umtrieben der Feinde des reinen Gotteswortes anschloß. Possevin fand bei seiner zweiten Landung in Schweden das Libell des Chyträus in den Händen des Königs und anderer Großen des Reiches, und mochte sich nun erklären, wie der König darauf verfallen war, unter den oben erwähnten mehreren Fragen auch jene an Possevin zu stellen, ob man die Glaubensnorm und wahre Priesterweihe nicht auch der orientalischen Kirche entlehnen könne. Possevin fand sich durch diese Entdeckung veranlaßt, an Chyträus

---

[1]) Vgl. Bd. III, S. 239 ff.

ein Schreiben zu richten[1]), in welchem er denselben auf die über die Lehren und Institutionen der griechischen Kirche vorgebrachten Unrichtigkeiten aufmerksam machte, und aus der heiligen Schrift die katholische Kirche als die einzig wahre nachwies. Als er später die erwähnte Schrift des Chyträus auch in den Händen des Polenkönigs Stephan fand, dem sie gleichfalls von Chyträus zugesendet worden war, so trat er gegen dieselbe öffentlich auf, und setzte ihr eine gedrängte, kurze Widerlegung entgegen[2]), welche Chyträus höchst übel aufnahm und in gehässigem Tone beantwortete[3]). Chyträus sendete diese seine neue Schrift abermals an König Johann, und legte ihr ein Begleitschreiben bei, in welchem die zuversichtliche Überzeugung ausgesprochen war, daß Alles, was Johann in den kirchlichen Angelegenheiten Schwedens vorgenommen, aus Eifer für die wahre d. i. lutherische Religion geschehen sei, und ihm dafür, so wie für Alles, was Johann noch in Zukunft für dieselbe thun würde, der Nachruhm der Geschichte aus Chyträus Feder verheißen wurde. Diesem Treiben glaubte Possevin begegnen zu müssen, und faßte eine zweite polemische Schrift größeren Umfanges wider seinen Gegner ab, welche gleichfalls an den König von Schweden gerichtet war. Was man in derselben zu suchen habe, ist bereits durch ihren Titel kenntlich gemacht[4]); Possevin wollte nebstdem, daß er die erweislich dem Katholicismus befreundete Gesinnung des Königs gegen die geflissentliche Abläugnung des Chyträus durch Thatsachen

---

[1]) Mitgetheilt bei Theiner, Bd. II, S. 213—220.

[2]) Siehe Bd. III, a. a. O.; der Titel der Schrift Possevin's ebendas., S. 239, Anm. 3.

[3]) Diese Schrift des Chyträus findet sich einverleibt dem in Rochelle a. 1586 erschienenen Buche: Doctrinae Jesuiticae praecipua capita. Tomus V, in quo continentur varii libelli adversus fraudes et multiplicia mendacia novae illius Antichristi sectae, quae sacrosanctum Jesu sibi nomen falso et arroganter tribuit. S. 1—91.

[4]) Notae divini verbi et apostolicae ecclesiae fides ac facies ex quatuor oecumenicis synodis. E quibus demonstrantur fraudes provocantium ad solum verbum Dei scriptum, atheismi haereticorum hujus saeculi, errores adversantium calendario emendato, vafrities pervertentium canones et abutentium nomine SS. Patrum ac Principum in re fidei. Ad Joannem III Sueciae etc. Regem Serenissimum. Abgedr. in Possevin's Moscovia, p. 116—278.

erhärtete[1]), den Nachweis liefern, daß der Protestantismus, der sich für die reine, unverfälschte Christlichkeit ausgibt, mit Lehre und Brauch der altchristlichen Kirche, als deren Erneuerung er sich ausgebe, in wesentlichsten Stücken im Widerspruche stehe. Die Protestanten anerkennen formell die vier ersten ökumenischen Synoden; die Führer der Reformation verstoßen aber erweislich gegen die wesentlichsten und wichtigsten Lehrentscheidungen derselben. Possevin weist dieß ausführlich nach; zunächst einmal in Hinsicht auf die Lehren der vornehmsten und bekanntesten Stimmführer des Protestantismus über die göttliche Dreieinigkeit und über die gottmenschliche Person Christi, worauf wir später noch zurückkommen werden. Weiter urgirt Possevin das vergebliche Sträuben der Protestanten gegen die gregorianische Kalenderverbesserung, die nichts anderes als eine Continuation der vom ersten nicänischen Concil in der Richtigstellung der kirchlichen Osterzeit aufgebotenen Mühen zur Orientirung der Christenheit in der Bestimmung der irdischen Zeiten sei; die der Kalenderverbesserung Widerstrebenden nähmen dermalen der Kirche gegenüber genau dieselbe Stellung ein, welche in alten Zeiten die Audianer und Quatuordecimaner gegenüber dem nicänischen Concil eingenommen haben[2]). Eben so macht sich Chyträus vergebliche Mühe, wenn er aus dem dritten Canon des Nicänum die Folgerung ableiten will, daß das Concil das legitime Bestehen der Priesterehen anerkannt habe; während der Canon vielmehr eine ganz entgegengesetzte Praxis voraussetzt, nämlich die Sitte, daß Priester nicht mit Gattinnen zusammenleben, sondern unverheirathete Personen im Hause haben, welche Sitte vom Concil zur Abwendung aller Ärgernisse und sittlichen Gefahren auf das Zusammenleben mit den nächsten Blutsverwandten beschränkt wird[3]). Die

---

[1]) Dieser Theil der Schrift Possevin's ist in einem weitläufigen Excerpte wiedergegeben bei Theiner Bd. II, S. 27—30.

[2]) Eine ausführliche Erörterung der Kalenderfrage gibt Possevin's Ordensgenosse Joh. Busäus in einer gegen den tübinger Heerbrand gerichteten Schrift: Pro Calendario Gregoriano disputatio apologetica... disputationi lutheranae Tubingensi opposita et in academia Moguntina a. 1585 ad 3 Idus Martii publice proposita, respondente pro prima laurea theologica consequenda Petro Roestio Noviomago. Mainz, 1585.

[3]) Über den muthmaßlichen Sinn des betreffenden Canons vgl. Hefele Conc. Gesch., Bd. I, S. 364.

Erzählung über Paphnutius und sein Verhalten zu dem auf dem nicäner Concil beantragten Beschlusse rücksichtlich des Priestercölibates wird von Possevin als apokryph verworfen [1]), dem von Chyträus citirten Beschlusse des Trullanum [2]) die Vermuthung entgegengestellt, daß derselbe unterschoben sein möge, jedenfalls habe das Trullanum nicht die Auctorität einer ökumenischen Synode anzusprechen. Wenn es den Protestanten mit ihrer Anerkennung der ersten vier allgemeinen Concilien Ernst ist — fährt Possevin weiter — so sollten sie auch die in den Beschlüssen derselben enthaltenen Zeugnisse für den Primat der römischen Kirche zu würdigen wissen; bei dieser Gelegenheit sucht Possevin insbesondere den Can. 6 des nicänischen Concils geltend zu machen [3]), und glaubt seine Auslegung desselben durch Herbeiziehung der arabischen Redaction desselben erhärten zu können [4]). Der Can. 18 des Nicänum gibt ihm Anlaß, den Widerspruch der protestantischen Abendmalslehre und Abendmalsfeier mit der altchristlichen Lehranschauung und Gepflogenheit an's Licht zu stellen; der betreffende Canon unterscheidet zwischen Klerikern und Laien, unter den Klerikern abermals zwischen Bischöfen, Priestern und Diakonen, setzt als selbstverständlich voraus, daß kein Diakon die Eucharistie consecriren dürfe, deren Darbringung somit als ein dem Priester zustehender Act ein Opferact ist, rügt überdieß den Mißbrauch, daß die vom Priester consecrirte Eucharistie hin und wieder von Diakonen unter das Volk ausgetheilt werde, woraus sich ergibt, daß, der protestantischen Anschauung zuwider, Oblation und Austheilung der Eucharistie vom Concil als zwei von einander verschiedene Acte angesehen werden, obschon nach der Erklärung desselben der eine wie der andere Act keinem minderen als dem Priester zustehe. An dieses altkirchliche Zeugniß für die katholische Meßliturgie schließt Possevin viele andere an, und kommt bei dieser Gelegenheit auch auf die Anrufung der Heiligen und auf die liturgischen Suffragien für die Verstorbenen zu sprechen, welche Chyträus

---

[1]) Vgl. über diesen Punct Bd. III, S. 197 und Hefele C. G., I, S. 415 bis 419.

[2]) Vgl. Bd. III, S. 194 f.

[3]) Vgl. über diesen Canon Bd. III, S. 290.

[4]) Vgl. über die arabische Edition der nicänischen Beschlüsse: Bd. III, S. 278, Anm. 1.

eben so wenig in der altchristlichen Kirche, als in der griechischen Kirche seiner Zeit entdecken zu können vermeinte[1]). Schließlich rügt er die Dreistigkeit, mit welcher Chyträus sich erlaubt hatte, der Wahrheit zum Trotze die Namen mehrerer gekrönter Häupter, des französischen Königs, des Kaisers Ferdinand, des Baiernherzogs Albert mit der protestantischen Auffassung des Laienkelches in Verbindung zu bringen. Daß der König von Frankreich die Communion unter beiden Gestalten empfange, ist unwahr, wie sich Possevin öfter als einmal als persönlicher Zeuge der königlichen Communion überzeugt hat[2]). Die Motive, aus welchen Kaiser Ferdinand und Herzog Albert den Laienkelch für ihre Länder begehrten, sind bekannt, und gestatten dem Chyträus nicht, den genannten Fürsten seine Anschauungsweise unterzulegen. Zudem hat Chyträus es für angemessen erachtet zu verschweigen, daß Albert auf die bereits erwirkte Concession freiwillig verzichtete, als er merkte, daß sie nicht etwa zur Versöhnung und Gewinnung der Protestanten, sondern nur zur Dekatholisirung des Volkes als Mittel dienen sollte — eine Thatsache, welche der Kaiser Ferdinand durch die in Steiermark, Kärnthen, Österreich und Böhmen gemachten Erfahrungen bestätiget gefunden hat.

§. 679.

Wie die Reiche des scandinavischen Nordens, wurden auch die östlich an Deutschland gränzenden Länder Europas in die Reformationsbewegung hineingezogen, und zum Theile bleibend für den Protestantismus gewonnen. Das Herzogthum Preußen verdankte seine Entstehung dem Abfalle des Hochmeisters der deutschen Ordensritter zum Lutherthum; die Nachahmung seines Beispieles durch die Heermeister Walter von Plettenberg und Gottfried Kettler machte Lievland und Kurland zu protestantischen Ländern. König Sigismund I von Polen vermochte in dem, seiner Herrschaft unterthanen Westpreußen das Aufkommen des Lutherthums nicht zu unterdrücken; ja in Polen selber griff die neue Lehre trotz der Wachsamkeit der

---

[1]) Vgl. hierüber auch Bd. III, S. 241.

[2]) Vgl. Oben S. 298, Anm. 4.

Bischöfe Johann Laski und Andreas Krzycki [1]) immer mehr um sich; ihre Wortführer waren der posener Prediger Seclucianus und der krakauer Bischof Martin Glossa, deren Neuerungen durch die in Polen eingewanderten Hussiten und mährischen Brüder vorgearbeitet war. Dazu kamen unter dem nachfolgenden, viel weniger entschiedenen König Sigismund August II (1548 — 1572) die Einwanderungen der von König Ferdinand vertriebenen böhmischen Brüder und verschiedener anderer Sectirer, durch deren Aufnahme Polen in Kürze ein Sammelplatz aller neuen Secten: Lutheraner, Reformirter, Unitarier u. s. w. wurde. Auf dem Nationalconvent zu Petrikau (1555) wurde beschlossen, daß die katholischen Bischöfe mit den protestantischen Theologen über ein Glaubensbekenntniß sich vereinbaren sollten, zu dessen Berathung Melanchthon, Johann von Lasco, Calvin und Beza beizuziehen seien. Der König bestätigte diesen Beschluß und verlangte, Papst Paul IV möge die Abhaltung der Messe in polnischer Sprache, die Priesterehe und den Laienkelch gestatten, die Berufung eines Reichsconcils und die Abschaffung der Annaten genehmigen. Da dieß abgeschlagen wurde, und auch der bessere Theil der Katholiken diesem Beginnen widerstrebte, so suchten sich die akatholischen Religionsparteien wenigstens unter sich zu einigen, und kamen auf der Synode zu Sendomir (1570) überein, ein in unbestimmter Weite abgefaßtes Glaubensbekenntniß gemeinsam anzunehmen. In dem auf Sigismund's II Tod folgenden Interregnum setzten sie den warschauer Religionsfrieden durch (1573), welcher ihnen gleiche bürgerliche Rechte mit den Katholiken sicherte, und von dem neugewählten König Heinrich von Valois beschworen werden mußte. Der König Stephan Bathori (1575 — 1586) war zwar katholisch gesinnt, fühlte sich aber zu einem kräftigen Schutze der katholischen Sache nicht gewachsen; der geistliche Primas des Reiches, Jakob Uchanski, zeigte zeitweilig sogar eine entschiedene Hinneigung zum Protestantismus. Erst unter König Sigismund III (1587—1632) trat eine kräftige Reaction ein, welche der katholischen Sache einen neuen Aufschwung gab, damit aber zugleich auch das Reich aus schweren Gefahren rettete.

---

[1]) Ein Auszug aus einer Rede des przemysler Bischofes Krzycki an König Sigismund, die Gefahren der neuen Lehre betreffend, bei Cochläus, Acta et scripta Luth., ad a. 1525.

Dieser Aufschwung war indeß bereits durch die geistigen Anstrengungen der polnischen Kirche vorbereitet worden, und wurde nachfolgend durch das in der Kirche geweckte geistige Leben und Streben getragen. Der erste und vornehmste Wecker und Förderer desselben war der ermländische Bischof und Cardinal Hosius († 1579); neben und nach ihm machten sich die Bischöfe Martin Cromer und Stanislaus Karnkowski († 1603), letzterer zuerst Coadjutor, dann wirklicher Bischof von Gnesen um die Stärkung und Hebung der polnischen Kirche verdient. Die vornehmste Hilfskraft aber dieser glaubenseifrigen Bischöfe war der durch Hosius in's Land gerufene Jesuitenorden, welchem Polen so viel, wie nur irgend ein katholisches Land der Erde verdankt. Stanislaus Hosius, aus einer alten und vornehmen polnischen Familie entsprossen, erhielt seine erste Jugendbildung auf der Universität Krakau, begab sich hierauf zur weiteren Ausbildung nach Italien und studirte an den Universitäten zu Padua und Bologna, wo er mit Reginald Polus innige Freundschaft schloß, und auch andere Männer, die später zu hoher Stellung und Bedeutung für ihre Zeit gelangten, einen Hugo Buoncampagni (nachmaliger Papst Gregor XIII), Alexander Farnese, Christoph Madruccio und Otto Truchseß kennen lernte. Nach seiner Rückkehr empfieng er die priesterlichen Weihen, verwendete sich als Domherr von Ermeland und Krakau im Dienste des Reichskanzlers Choinski und des Königs selber, wurde im J. 1549 zum Bischof von Kulm erhoben, als welcher er vom König mit wichtigen Verhandlungen an den Höfen zu Wien, Brüssel und Gent betraut wurde. Im J. 1551 übernahm er die Leitung der Diöcese Ermeland, die gleich jener von Kulm die Rettung ihres katholischen Glaubens hauptsächlich seinen Bemühungen zu verdanken hat; schon im J. 1551 zum Vertreter des polnischen Königs und der polnischen Kirche auf dem Concil von Trient gewählt, konnte er sich einige Jahre später dem Rufe des Papstes Paul IV nicht entziehen, und gieng nach Rom, um dem Papste mit seinem Rathe in den Angelegenheiten der deutschen und polnischen Kirche zu dienen. Im Auftrage Pius IV kam er als apostolischer Legat nach Wien, um mit Ferdinand und Maximilian über die Wiederberufung des unterbrochenen trienter Concils zu unterhandeln (1560); im nächstfolgenden Jahre wurde er mit dem Purpur geschmückt, und gieng als päpstlicher Legat nach Trient zum Concil. Nach Beendigung des

selben kehrte er nochmals auf kurze Zeit nach Polen zurück, wurde aber sodann von Pius V bleibend nach Rom gerufen (1569), ohne seine Diöcese je wieder zu sehen, hatte jedoch die Befriedigung, die Ernennung des von ihm hochgehaltenen Cromer zum Coadjutor des Bisthums Ermeland zu erwirken.

Martin Cromer hatte in seinen Jugendjahren eine ähnliche Laufbahn durchgemacht, wie Hosius, und war, nachdem er auf der Synode zu Petrikau durch eine schöne Rede über die Würde des Priesterthums die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, Domherr und königlicher Secretär geworden. Er wurde seither zu verschiedenen Malen mit politischen Missionen betraut, und wirkte nebstbei als ein treuer Freund des Bischofes Hosius am königlichen Hofe für die Interessen der katholischen Sache. Als theologischer Schriftsteller trat er noch früher als Hosius auf; unter seinen theologischen Arbeiten erwarben ihm namentlich seine in polnischer Sprache abgefaßten „Vier Dialoge über die wahre und falsche Religion" einen großen Ruf; nicht minder fand seine Schrift de coelibatu clericorum Beifall, welche in Form eines Sendschreibens an den berühmten polnischen Gelehrten Orzechowski abgefaßt ist[1]). Als Begleiter seines Freundes Hosius war er auch auf dem Concil von Trient anwesend; bei Hosius' Lebzeiten zum Coadjutor des Bisthums Ermeland ernannt, wurde er nach dem Tode desselben wirklicher Bischof von Ermeland, als welcher er seines Vorgängers Werk würdig fortsetzte, und namentlich der Reformation des Klerus seine angelegentlichste Sorge widmete. Die Jesuiten verdankten seiner Verwendung den Besitz ihrer Collegien in Braunsberg, Putulsk, Posen und Wilna, und waren ihrerseits aus Dankbarkeit bemüht, das braunsberger Lyceum, eine Bildungsschule für die polnische Jugend und eine Pflanzschule für den Nachwuchs des ermländischen Klerus durch das Aufgebot ihrer tüchtigsten Kräfte in hohen Flor zu bringen; nebstdem unterstützten sie ihn durch ihre geistliche Wirk-

---

[1]) Außerdem erschienen von ihm Sermones, unter welche seine drei Synodalreden aus den Jahren 1542 u. 1549, seine Oratio in funere Sigismundi I, so wie zwei Predigten über die Auferstehung Christi aufgenommen sind. — Cromer war auch als Geschichtsforscher ausgezeichnet, und begründete seinen Ruf als Historiker durch sein großes Werk über die Geschichte Polens: De origine et rebus gestis Polonorum Libri XXX.

samkeit auf das eifrigste in der Pastoration ihrer Diöcese, welcher er durch zehn Jahre vorstand [† 1589] [1]).

Die Jesuiten waren durch Hosius nach Polen gerufen worden (1565), und hatten sich rasch über ganz Polen bis nach Litthauen hinein verbreitet. Sie wirkten auf der Kanzel und im Beichtstuhl, als Jugendlehrer und Missionsprediger; namentlich aber entfalteten sie eine große Kraft in der Controverse, wofür sich ihnen in Polen, dem Sammelplatz aller neuen Secten, reichliche Arbeit darbot. Die hervorragendsten Controversisten der polnischen Jesuiten des 16ten Jahrhunderts waren: Benedict Herbest († 1593), ehedem Domherr

---

[1]) Neben Hosius und Cromer darf ein dritter ausgezeichneter polnischer Theolog, Jakob Gorski, Archidiaconus zu Gnesen, und Vicekanzler der krakauer Akademie († 1585) nicht übersehen werden. Seine theologischen Controversschriften handeln über jene Gegenstände, die damals in Polen überhaupt an der Tagesordnung waren: De legitimo eucharistiae usu — De baptismo praedestinatorum — Crusius seu animadversionis in theologos wirtembergenses (vgl. Bd. III, S. 208). — Gorski schrieb auch gegen die Antitrinitarier (vgl. Unten §. 685): Praemunitio pro tremenda et veneranda SS. Trinitate adv. apostatam Christ. Francken, falso appellatum christianum. — An Gorski schließt sich als Vierter an des Hosius Begleiter nach Trient und Biograph, der posener Cistercienser Stanislaus Rescius: Defensio societatis Jesu — Liber pro augmento rei pontificiae — Ministromachia, in qua evangelicorum magistrorum et ministrorum de evangelicis magistris et ministris mutua judicia, testimonia convicia, maledicta, irae, condemnationes et in omnibus saeculis inauditi anathematismi recensentur. — Admonitio polonica etc.

Neben den Genannten sind noch hervorzuheben:

Stanislaus Orichovius, der Demothenes Roxolanus zubenannt, welcher in Wittenberg studirt und Italien bereist hatte, und einige Zeit zu Luther's Lehre hinneigte, seit der warschauer Synode vom J. 1561 aber entschieden für den Katholicismus einstand. Schriften: Confessio catholica adversus Franciscum Stancarum. Köln, 1563 — De Christi Domini Ecclesia contra M. Lutherum. Krakau, 1564 — De notis ecclesiae — De majestate sedis apostolicae u. s. w.

Stanislaus Socolovius (vgl. Bd. III, S. 207): Pro cultu et adoratione Jesu Christi in Eucharistia — De vestitu haereticorum et fructu haereseon (Köln, 1589). — De verae et falsae ecclesiae discrimine libri tres (Krakau, 1583). — Invectiva in Witembergensium ministros (Ingolstadt, 1585). — Meditationes in Christi Domini mortem, ubi Judaica simul et Ariana impietas confutatur (Krakau, 1586).

in Krakau [1]), der nach seinem Eintritt in den Orden als Missionsprediger in Podolien, Volhynien, und bei den Russinen [2]) mit außer-

[1]) Als solcher hatte er sich bereits durch seine Bekämpfung der Picarditen und Hussiten hervorgethan: Confutatio picarditarum haereticorum (1567) — Christiana ordinata responsio ad eam confessionem, quae sub titulo Fratrum legis Christi nuper edita est. Adjecta est historia haereseos hussiticae. Refutantur insuper schismata modernorum aliorum neocredentium (polnisch) Krakau, 1567. — Prodromus adversus scriptum Jacobi Niemojevii sacramentarii picarditae. Krakau, 1571. — Remissio contra responsum Jacobi Niemojevii, 1574.

Auf die Controverse mit Niemojewski beziehen sich nebstdem auch folgende Schriften Wujek's: Vera relatio de colloquio vel disputatione, quam habuit D. Jacobus Niemojewski Varsaviae in Dieta coram insignibus judicibus cum Francisco Toleto Theol. S. J. a. 1572, edita a Professoribus Collegii Posnaniensis (polnisch) Posen, 1580. — Dialysis i. e. Solutio seu analysis assertionis D. Jac. Niemojewski, argumentis ejus contra Jesuitas posnanienses editis, conscripta a Proff. Colleg. Posn. (polnisch) Posen, 1580. — De ecclesia Christi vera dissertatio sufficiens et solida cum responsione ad argumenta contraria D. Jac. Niemojewski, conscripta a Proff. Colleg. Posn. (polnisch) Posen, 1580.

[2]) Herbest war auch für die Bekehrung der schismatischen Ruthenen thätig: Fidei ecclesiae romanae argumenta et graecae servitutis historia ob unionem ex ecclesiastica longiori historia ad Ruthenorum conversionem scripta excerpta (polnisch) Krakau, 1586. — Aus den polnischen Jesuiten, welche sich in der Controverse gegen die schismatischen Ruthenen hervorthaten, mögen hier gelegentlich noch genannt werden:

Skarga: De unitate ecclesiae Dei sub uno pastore et de Graecorum ab hac unitate defectione, cum monito et exhortatione ad nationes rossas Graecis adhaerentes (polnisch) Wilna, 1575. — In threnos et lamentationes Theophili Orthologi ad Rossos graecae devotionis monitum (poln.) Krakau, 1610. (Unter dem Namen Theophilus Orthologus ist der schismatische Hieromonachus Meletius Smotrycki verborgen, ein Zeitgenosse Skarga's, und der dazumal am meisten hervorragende unter den schismatisch-ruthenischen Theologen.

Nicolaus Cichovius († 1669): Colloquium Kijowense de processione Spiritus Sancti a Filio, inter Rev. D. Innocentium Gizel, Collegii Mohileani Kijowiae rectorem ac philosophiae professorem, et P. Nic. Cichovium S. J. Kijowiae tunc missionarium. Nunc ab eodem Patre e manuscriptis erutum etc. Krakau, 1694. — Über eine noch weiter folgende Schrift Cichow's von ähnlichem Inhalte siehe meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 61, Anm. 6.

ordentlichem Erfolge wirkte; Jakob Wujek († 1597), welchem das katholische Polen seine, bis heute noch einzige, authentische Bibelübersetzung verdankt, ein vorzüglicher Kanzelredner, in dieser Eigenschaft aber noch übertroffen von seinem Ordensgenossen Petrus Skarga († 1612), dem größten Homileten der polnischen Kirche, nebstdem gleich Wujek[1]) Verfasser einer Reihe polemischer Schriften gegen zwinglische, calvinische, socinianische Irrlehren[2]), in deren letzterer Bekämpfung sich ihnen weiter noch ein Radziminius, Smiglecius, Theobolcius u. A. anschloßen (vgl. Unten §. 685). Neben

---

Theophil Rutka († 1700), der eine Reihe polnisch geschriebener Controversschriften gegen die schismatisch-russische Kirche hinterließ; bei Backer (Ecrivains, Tom. VI, p. 578 ff.) sind deren nicht weniger als neun aufgezählt, darunter Widerlegungsschriften gegen Peter Mogilas, gegen Galatowski, Archimandrit von Jelec; der Hauptinhalt derselben ist die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes und vom römischen Primate.

[1]) Aus Wujek's polemischen Schriften (vgl. Oben S. 345, Anm. 1) heben wir hier hervor: Judicium seu sententia nonnullorum Catholicorum de Confessione Sandomiriana a. 1570 edita, in quo falsitas et errores illius Confessionis simpliciter demonstrantur et veritas unius catholicae ecclesiae romanae ipsa sese defendit (polnisch) Krakau, 1570. — Defensio sacrosancti sacrificii missae contra Stancarum, 1579. — Purgatorium h. e. sana et solida doctrina de orationibus, missis et eleemosynis pro defunctis fidelibus, et de poenis purgatorii post mortem, omnibus non solum concionatoribus ad funera, sed et unicuique christiano homini ad confirmationem fidei et agnitionem errorum praesentium valde utilis et necessaria (poln.) Posen, 1579.

[2]) Contradictiones et antilogiae scholae calvinisticae. Wilna, 1576. — Pro sacratissima eucharistia contra haeresin Zwinglianam ad Andream Volanum praesentiam corporis Christi in Sacramento auferentem libri tres. Wilna, 1576 u. öfter. — Septem columnae, quibus innititur doctrina catholica de SS. Altaris Sacramento, erecta contra doctrinam zwinglio-calvinisticam Andreae Volani et contra paedagogiam nunc polonice editam a quodam obscuro ministro ex obscura typographia (poln.) Wilna, 1582. — Artes XII Sacramentariorum seu Zwinglio-Calvinistarum, quibus oppugnant, et totidem arma catholicorum, quibus propugnant realem Corporis Domini Nostri Jesu Christi praesentiam in Eucharistia contra Andream Volanum, hujus haereticae pestis in Lithuania archiministrum. Wilna, 1582 u. s. w.

diesen haben sich weiter noch Adrian Jung [1]), Wiuk Kojalowiez [2]), Carolus a Kreitz [3]) u. s. w. als Controversisten unter den polnischen Jesuiten hervorgethan.

§. 680.

Cromer's Dialogen über die wahre und falsche Religion [4]), in welchen ein Mönch und ein Mann vom Hofe redend eingeführt werden, fanden, nachdem sie ohne des Verfassers Zuthun aus dem Polnischen in's Deutsche übersetzt worden waren, auch in Deutschland großen Beifall [5]), und veranlaßten den Verfasser, die ersten

---

[1]) Artes et imposturae novi evangelii ministrorum. Posen, 1583. — Solutio 52 quaestionum a novi evangelii ministris Jesuitis propositarum de ecclesia Dei, proprietatibus, characteribus et doctrina ejus (polnisch). Posen, 1583. — Epistola Joannis Capri, pseudoministri primum lutherani, deinde picarditae seu calviniani, ac nunc demum anabaptistae samosateniani solida confutatio, in qua de transsubstantiatione panis et vini in Eucharistiae Sacramento, de missae sacrificio, de adoratione eucharistiae doctrina catholica traditur et adversarii argumenta diluuntur. Posen, 1593. — Synopsis novi evangelii, seu de doctrina, moribus, fructibus, characteribus et horrendis ac implacabilibus in religione dissidiis sectariorum hujus temporis, qui dici volunt Evangelici, libri III. Posen, 1595. — Refutatio libelli adversus Ministro-Machiam Stanislai Rescii a quodam Guillelmo oxoniensi scripti u. s. w.

[2]) Colloquia Theologi cum Ministro de dissidiis in rebus fidei inter Catholicos et Calvinianos. Wilna, 1652. — Colloquia Theologi cum dissidente in Religione de sincero et non adulterato usu sacrae scripturae ad probando articulos fidei. Kalisch, 1667.

[3]) Kreitz, eigentlich ein Lausitzer, der in den Collegien zu Braunsberg und Wilna sich aufhielt. Aus seinen Schriften heben wir hier hervor: De fonte venenato doctrinae lutheranae et salubri fonte Catholicorum. Wilna, 1648. Colloquium charitativum cum Dantiscanis Praedicantibus. Braunsberg, 1662. — Catholicum scutum fidei contra scutum cujusdam Livonis haeretici. Braunsberg, 1650.

[4]) Zum erstenmale erschienen a. 1551.

[5]) Der Beifall, den sie im Heimathlande des Verfassers fanden, munterte zu Nachahmungen auf. So ließ der lemberger Domherr Johannes Arundinensis eine dialogisirte Schrift erscheinen unter dem Titel: De religione sacrosancta, de ecclesia ac ceremoniis ejus dialogus (1562, dann zu Cöln 1563). Inhalt und Tendenz des Gespräches läßt sich bereits aus den

zwei aus den vier Büchern seines Werkes nochmals in lateinischer Umarbeitung zu veröffentlichen. Sie sind nicht streng wissenschaftlichen Inhaltes, sondern haben vielmehr die Bestimmung, das Urtheil weiterer und größerer Kreise über Geist und Charakter der religiösen Neuerung des Jahrhunderts aufzuklären. Demzufolge macht Cromer zunächst auf das persönliche Verhalten der Neuerer aufmerksam, weist auf die sittlich verderblichen Wirkungen und Früchte der Neuerung hin, so wie auf die Widersprüche, in welche die Führer der Bewegung nicht bloß untereinander, sondern mit sich selbst gerathen sind. Wo ist die Einheit des Bekenntnisses unter den Neuerern? Man glaubt anders in Nürnberg als in Wittenberg, anders in Straßburg als zu Regensburg, anders in Leipzig als in Tübingen, anders in Magdeburg, Breslau, Preußen; anders in Zürch und wieder anders in Genf. Ja es trifft sich, daß selbst in der einen und selben Stadt, und sogar in derselben Familie die Überzeugungen zwischen die von einander abweichenden geistigen Führer der Reformation getheilt sind, und der eine es mit Melanchthon, der andere mit Osiander, der dritte mit Flaccius Illyricus, mit Brenz, Schwenkfeld u. s. w. hält. Luther erklärte Zwingli und Ökolampad für Häretiker; Urbanus Regius, Bucer, Calvin haben ihrerseits an Luther viel auszustellen, Flaccius, Gallus, Schnepf fühlen sich mitunter angewandelt, Melanchthon für einen Papisten modernen Zuschnittes zu verschreien. Osiander ist den Würtembergern anstößig, weil er behauptet, daß wir durch die essentielle Gerechtigkeit Gottes gerecht seien oder werden. Über das Abendmal sind die mannigfaltigsten Meinungen und Behauptungen aufgestellt worden. Während die Protestanten der katholischen Kirche die Entziehung des Laienkelches als eine gegen das Wort der Schrift verstoßende Defraudation vorzuwerfen gewohnt sind, warfen Luther, Melanchthon, Bucer die ganze Kelchangelegenheit gelegentlich unter die Adiaphora; während die Picarditen Continenz und Cölibat hoch halten, luden Luther und seine Freunde Mönche und Nonnen

---

vier Figuren erkennen, an welche die Entwickelung des Gesprächsinhaltes vertheilt ist. Die Unterredner sind nämlich ein katholischer Pole, ein schismatischer Ruthene, ein deutscher Protestant und ein italienischer Prälat, der schließlich den Deutschen und den Ruthenen von der Wahrheit der römisch-katholischen Kirche überzeugt.

zum Heirathen ein und heiratheten selber; Luther und Brenz wollen von einer sichtbaren Kirche nichts wissen, Melanchthon gibt sie zu; Luther erklärt die über Häretiker zu verhängende Todesstrafe für etwas Gottwidriges, Calvin läßt sie ohne Bedenken hinrichten, und Beza ist damit im Princip einverstanden. Um die Zahl der Sacramente darf man nicht fragen; der eine sagt, es gebe drei Sacramente, ein anderer läßt nur zwei gelten; Luther meinte einmal, es gebe eigentlich nur Ein Sacrament. Luther hat aber nicht bloß in diesem Puncte, sondern in verschiedenen anderen seine Meinungen wiederholt gewechselt, und nach Laune oder Gelegenheit das Gegentheil dessen behauptet, was er früher sagte; so in Bezug auf Messe, Auctorität der Concilien, Anrufung der Heiligen, Beicht u. s. w. Ähnliches läßt sich auch den übrigen Reformatoren nachweisen. Alle machen sich aber insgesammt der Verwerfung eines Artikels aus dem apostolischen Glaubensbekenntniß schuldig, welcher gebietet, an die heilige katholische Kirche zu glauben. Mögen sie denselben immerhin mit Worten bekennen, in der That verläugnen sie ihn, indem sie die Auctorität der Kirche verwerfen, und die durch die Kirche überlieferten apostolischen Traditionen sammt den Canonen der Väter und Concilien für eitel Menschenwerk erklären. Daher kam es, daß sie Lehren und Institutionen, die in der Kirche durch eine lange Reihe von Jahrhunderten unverbrüchliche Geltung hatten, anstritten, und zu den frevelhaftesten, wahrhaft blasphemischen Behauptungen und Irrthümern fortgerissen wurden; so die Sacramentirer, welche das heilige Abendmal für eitel Brot und Wein erklärten; so Calvin, der Gott zum Urheber aller Sünden und Laster machte; die Anabaptisten, welche die Kraft der Taufe an den Kindern läugneten; die Mennoniten, welche nicht glauben wollen, daß Christus wahrhaft die Menschennatur aus der Jungfrau angenommen habe; Osiander, der den Tod Christi für überflüssig erklärt, da wir nicht durch die göttliche Wesenheit Christi gerechtfertiget würden [1]); die Servetianer, welche den Sohn Gottes für geringer als den göttlichen Vater halten; Stancarus, welcher die Wohlthat unserer Rechtfertigung einzig der menschlichen Natur Christi zuschreibt, und diese in eutychianischer Vermischung mit der göttlichen

---

[1]) Dieß war gerüchtweise durch Osiander's Gegner verbreitet, wird aber von Hosius berichtiget; vgl. Unten §. 682.

ihrem Wesen nach über die englische Natur stellt, und nebenbei behauptet, Christus erlaube gleich Moses dem Manne nach Gefallen sich von seinem Weibe zu trennen und eine andere zu nehmen; Schwenkfeld, welcher Anhörung und Lesung des Wortes nicht für nothwendig hält, da wir alle θεοδιδακτοὶ seien u. s. w. — Nachdem Cromer aus der Geschichte des Protestantismus die Consequenzen des ausschließlichen Schriftglaubens der Reformatoren aufgewiesen hat, geht er im nächstfolgenden Dialog an die positive Beweisführung für die neben dem geschriebenen Worte Gottes anzuerkennende mündliche Überlieferung, auf welche selbst die Protestanten zur Rechtfertigung so mancher aus ihren Lehren und Institutionen zurückgehen müssen; daran schließt sich der weitere Nachweis, daß sowol das ungeschriebene wie das geschriebene Wort Gottes einzig nur unter Obhut der kirchlichen Auctorität richtig gedeutet, und unverfälscht und unentstellt den nachfolgenden Generationen überliefert werden könne. Dazu kommt im polnischen Originale noch ein dritter und vierter Dialog, um zu zeigen, welche Merkmale die wahre Kirche an sich tragen müsse, und daß dieselben an der katholischen Kirche vollkommen zutreffen.

§. 681.

Um dieselbe Zeit, als Cromer seine Schrift erscheinen ließ, war Hosius, damals Bischof von Culm, als designirter Gesandter des Königs zum trienter Concil, zur Theilnahme an dem Provincialconcil eingeladen worden, welches der Erzbischof von Gnesen Nicolaus Dziergowski zur Berathung über die angesichts der drohenden Gefahren der polnischen Kirche zu ergreifenden Maßnahmen nach Petrikau berufen hatte (1551). Auf den Wunsch der Versammlung arbeitete Hosius in wenigen Tagen den Entwurf einer Confessio catholica aus, welcher die versammelten Bischöfe dergestalt befriedigte, daß sie die Confessio des Hosius nicht nur einmüthig beschworen, sondern auch deren Veröffentlichung beschloßen, um die vielfach wankenden katholischen Überzeugungen durch ein bündig gefaßtes und treffendes Zeugniß der katholischen Wahrheit zu stärken und aufzurichten. Hosius wünschte jedoch seinen Entwurf vollständig auszuarbeiten und seiner Arbeit einen höheren Grad von Vollkommenheit zu ertheilen, um der trotz seines Widerstrebens nun

einmal der Öffentlichkeit anheimzugebenden Bekenntnißschrift auch einen gedeihlichen Erfolg zu sichern. Da er mit anderweitigen Berufsarbeiten überhäuft war, so währte es mehrere Jahre, ehe er seine Arbeit, die allerdings umfassend angelegt war, und in der vollständigen Ausgabe einen Folioband füllt, ganz zu Ende brachte; demgemäß sendete er dem Erzbischof von Gnesen auf dessen wiederholtes Drängen vorläufig einen Theil derselben, welcher in 57 Abschnitten vom christlichen Glauben, und in ein paar noch weiter angefügten Abschnitten von der christlichen Hoffnung und vom Gebete (Vater und englischer Gruß) handelt. Dieser erste Theil wurde zu Anfang des J. 1553 ohne des Hosius Namen als eine von der petrikauer Synode ausgehende, zur Belehrung der Polen, Preußen und Litthauer abgefaßte kirchliche Lehrschrift unter dem Titel Confessio fidei christianae catholicae veröffentlichet. Daß sie wirklich sehr zweckmäßig abgefaßt war, ergibt sich aus einem flüchtigen Blicke auf die ganze Anlage der Schrift, die ganz und gar darauf ausgeht, zu zeigen, daß wahrhafte Christlichkeit und Katholicität sich decken, und das von den Protestanten gesuchte Christliche in Lehre und Brauch der katholischen Kirche vollständigst und vollkommen vorhanden ist. Das Fundament des christlichen Glaubens ist der Glaube an den Gottmenschen und Erlöser Christus; dieser Glaube reicht in die älteste Zeit des Menschengeschlechtes zurück, und begann mit der ersten Trostverheißung an die nach dem Sündenfall aus dem Paradiese verstoßenen Protoplasten. Das katholische Kirchenthum enthält in seinen Festen, Bräuchen, Ceremonien, Bildern u. s. w. die plastische Veranschaulichung des gesammten, auf Christum den Erlöser bezüglichen lehrhaften und geschichtlichen Inhaltes der christlichen Heilswahrheit, die uns die Offenbarung des ewigen Vaters in seinem göttlichen Sohne und im heiligen Geiste vorführt. Mit Unrecht wird in unseren Tagen die katholische Kirche beschuldiget, die Wohlthaten der Erlösung Christi durch ihre Lehren und Einrichtungen in Vergessenheit gebracht zu haben; dieser Vorwurf trifft vielmehr die Neuerer, welche den durch das katholische Kirchenthum dargestellten Ausdruck der Erinnerung an Christus und seine Wohlthaten zu zerstören suchen, und damit das Andenken an diese Wohlthaten selber verdunkeln oder in Vergessenheit bringen. Wer an das Evangelium glauben will, muß auch an die Kirche glauben, welcher das Evangelium Zeugniß gibt, so wie hinwiederum die

Kirche dem Evangelium Zeugniß gibt. Wir glauben dem Evangelium nicht als einem menschlichen Zeugnisse, sondern als der in unserem Inneren redenden Stimme Gottes. Nichts ist gewisser als der Inhalt der heiligen Schrift, welcher sich ein genau bestimmter Sinn abgewinnen läßt; nur darf man sich diesen nicht nach eigenem Gutdünken zurecht machen wollen. Daß einzelne Väter hin und wieder in der Auslegung der Schrift irrten, enthebt nicht von der Pflicht, sich an den consensus Patrum zu halten, der ja selber auch das Richtmaaß ist, an welchem die Abweichungen einzelner Väter als Irrungen erkannt werden. Der Consens der Väter besteht innerhalb der Kirche. Die Häretiker usurpiren wol für ihre Genossenschaften den Namen Kirche, können aber an denselben die nothwendigen Merkmale der Kirche: Einheit, Allgemeinheit, Apostolicität, Heiligkeit nicht nachweisen. Die echt apostolische Lehre kann man nur dort suchen, wo die legitime Succession der Nachfolger der Apostel sich findet; daß das Leben einzelner aus diesen Nachfolgern und aus dem kirchlichen Priesterstande nicht unbefleckt geblieben ist, ist kein vernünftiger Grund, sich von der Kirche selber loszusagen. Die Kirche ist nicht bloß eine Anstalt, sondern auch eine Genossenschaft, und zwar ihrer Idee nach eine Gemeinschaft der Heiligen; aber nicht alle Glieder der Kirche sind lebendige Glieder, und die Kirche muß das Recht haben, abgestorbene oder entartende Glieder zur heilsamen Zucht und Weckung von sich abzuscheiden; den wiederbelebungsfähigen und heilungsfähigen Gliedern wird durch eine zeitweilige Abscheidung eine große Wohlthat erwiesen. Die gottverordneten Mittel der Heiligung sind die Sacramente, deren die Kirche sieben zählt. Hosius geht die Sacramente im Einzelnen durch, um ihre göttliche Einsetzung und den richtigen Begriff derselben gegen die Lehren und Angriffe der Neuerer festzustellen, und schließt ihnen noch eine kurze Digression über die letzten Artikel des apostolischen Symbols: Nachlaß der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ewiges Leben, an.

Den zweiten Theil der Confessio hatte Hosius gegen Ende des J. 1553 größtentheils fertig; gleichwol verzögerte sich die Herausgabe desselben aus mancherlei Ursachen so lange, daß er erst im Laufe des J. 1557 in die Öffentlichkeit gelangte. Eine der Ursachen der Verzögerung waren die Angriffe des Fricius (Andreas Fricius Modrevius), der seit Jahren zur neuen Lehre hinneigend, bereits

1546 mit Hosius in Streit gerathen war, weil er die Fehlbarkeit der Kirche behauptete. An der Confessio des Hosius nahm er Anstoß, weil in derselben den Laien ein Urtheil in Sachen des Glaubens abgesprochen, und überdieß erklärt sei, das Schisma sei ein größeres Verbrechen als der zuchtlose Wandel der Priester. Die Rücksicht auf die Angriffe des Fricius erregte in Hosius den Entschluß, den ersten Theil seiner Confessio hin und wieder umzuarbeiten; eben so wollte er auch in dem bereits fertigen zweiten auf Fricius' Einwendungen und Vorurtheile Rücksicht nehmen; so kam es, daß unter Hinzutritt noch anderer Ursachen der zweite Theil verhältnißmäßig lange auf sich warten ließ. Derselbe handelt von der christlichen Liebe und Gerechtigkeit, und führt zuerst der Reihe nach alle Sätze vor, welche katholischer Seits der luther'schen Lehre von Glaube und Gerechtigkeit entgegenzustellen waren: daß nämlich mit der Liebe nicht auch schon der Glaube verloren gehe, und dieser von der Hoffnung und Liebe nicht bloß dem Namen nach verschieden sei, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, daß Gott nicht das Unmögliche gebiete, und in uns das Heil nicht ohne unsere Mitwirkung wirke u. s. w. Sodann werden die einzelnen Gebote des Dekalogs ausführlich durchgenommen, und ein Überblick der christlichen Pflichtenlehre gegeben. Schließlich werden die kirchlichen Ceremonien, und im vorletzten Abschnitte (cap. 92) die traditiones humanae durchgesprochen, worauf im letzten Capitel eine Paraenesis und Recapitulation des ganzen Werkes folgt, welches durchgängig über dem Grunde der Schrift erbaut, und mit auserlesenen Aussprüchen der heiligen Kirchenlehrer durchwoben ist, wie noch letztlich die Paraenesis selber, welche aus den schönsten Stellen aus Augustin's Werken gegen die Donatisten zusammengestellt ist. — Welchen Werth und welche Bedeutung die Confessio des Hosius für ihre Zeit hatte, erhellt einzig schon aus der Thatsache, daß innerhalb 14 Jahren seit ihrem ersten Erscheinen 16 Ausgaben derselben in Krakau, Mainz, Dillingen, Wien, Antwerpen, Paris, Lyon, Rom zu Stande kamen.

§. 682.

Wie die Confessio, so wurde auch eine andere umfangreiche Schrift des Hosius durch äußere Anlässe hervorgerufen. Der Herzog

Christoph von Würtemberg hatte sich dem Kaiser Karl V zu Gefallen entschlossen, das im J. 1551 wiedereröffnete Concil zu beschicken, und beauftragte den schwäbischen Reformator Joh. Brenz mit einer Zusammenstellung der vornehmsten christlichen Lehrartikel, welche durch die Abgeordneten des Herzogs dem Concil überreicht werden sollte. Die von Brenz abgefaßte, und von den angesehensten Theologen Würtembergs unterschriebene Bekenntnißschrift wurde als Confessio Wirtembergica dem Concil überreicht, und gelangte auf diese Art auch zur Kenntniß des berühmten Theologen Petrus de Soto, welcher vom Papste Pius IV zu dem wiedereröffneten Concil gerufen worden war. Soto fand den Inhalt der Confessio mit dem Vorhaben des Herzogs, das Concil zu beschicken, schlechterdings nicht vereinbar, und glaubte den Herzog durch eine ihm dedicirte Widerlegungsschrift auf die Discrepanzen zwischen dem katholischen Lehrbegriffe und den Meinungen und Behauptungen seiner Theologen aufmerksam machen zu müssen [1]). Diese Gegenschrift wurde aber von Brenz sehr übel genommen, und mit einer Apologie der Confessio Wirtembergica beantwortet, voll Unglimpfes gegen Soto, welchen er ἄσωτος schalt u. s. w. [2]) Um diese Zeit war der Apostat Paul Vergeri nach Würtemberg gekommen, welcher der Brenz'schen Apologie großen Beifall zollte, und ein paar Jahre später, da er in Polen ein Unterkommen suchte, eine erneuerte Ausgabe derselben dem König Sigismund August dedicirte. In der That fand das Buch in Polen viele Leser; und Vergerius selber, einstmals Bischof von Capo d'Istria, gieng so weit, daß er den am polnischen Hofe weilenden päpstlichen Legaten und Bischof von Verona, Alois Lipomani zu einem öffentlichen Kampfe herausforderte. Da glaubte Hosius nicht länger schweigend zusehen zu dürfen, und beeilte sich eine Widerlegung des von Vergeri so zudringlich empfohlenen, und dem wankelmüthigen König selber aufgedrungenen Buches abzufassen. So entstand seine berühmte Confutatio Prolegomenων Brentii in

---

[1]) Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis, nomine illustrissimi Domini Ducis Wirtembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino 24 Januarii 1552. Antwerpen, 1552.

[2]) Soto replicirte hierauf mit einer Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem Ducis Wirtembergensis nomine editam adversus Prolegomena Joannis Brentii. Antwerpen, 1557.

fünf Büchern (1558), deren Erörterungen sich hauptsächlich mit den Erkenntnißquellen der christlichen Heilswahrheit (Schrift und Tradition), so wie mit der kirchlichen Lehrauctorität und mit dem Begriffe der Kirche überhaupt beschäftigen. Hosius eröffnet sein Werk mit einem Überblicke über die Zustände des in sich gespaltenen und durch eine zuchtlose Meinungsverschiedenheit zerrissenen Protestantismus; er führt die Reihe von Divergenzen vor, welche, abgesehen von den dissentirenden schweizer Reformatoren, innerhalb des Lutherthums selber hervorgetreten sind: Sacramentirer, Anabaptisten, Interimisten, Adiaphoristen, gegen welche Flaccius Illyricus das Anathem schleuderte, Antinomer, die an der augsburger Confession festhaltenden Confessionisten, Osiandristen u. s. w. Aus dem Kreise der Confessionisten aber lassen sich über den einzigen Lehrartikel von der Rechtfertigung zwanzig verschiedene Meinungen anführen. Durch solche Vorkommnisse richtet sich die Sache der Sectirer von selbst; niemand wird bei Jenen die christliche Wahrheit suchen wollen, die über dasjenige, was als christliche Wahrheit zu gelten hat, in einem bis in's Endlose sich vervielfältigenden Streite befangen sind, und in jedem Hauptpuncte der christlichen Lehre von einander abweichende Meinungen aufstellen. Brenz sieht sich angesichts dieser Noth seiner Glaubensgenossen in großer Verlegenheit, und weiß nicht, wem er das maßgebende Urtheil bei Glaubensstreitigkeiten beilegen soll; bald nennt er die Fürsten, bald appellirt er an die Menge, bald verweist er jeden Einzelnen an sein eigenes Privaturtheil. Er zeigt sich entrüstet, daß sich sein Herzog dem Urtheile der in Trient versammelten Prälaten unterwerfen soll, findet es aber ganz in der Ordnung, daß der Herzog ihm glaube und als Führer in religiösen Dingen sich anvertraue. Wenn der Geist Gottes selbst bei einem Concil der allgemeinen Kirche nicht sein soll, wie ist dann glaublich, daß er aus den Meinungen und Ansichten des nächst besten Einzelnen spreche? Mit Recht bemerke Petrus Soto, daß, sobald ein Concil entschieden habe, jeder weitere Streit über eine bis dahin controverse Wahrheit aufzuhören habe. Brenz meint, die Concilienentscheidungen seien nicht absolut zuverlässig, da öfter die Aussprüche älterer Concilien durch nachfolgende Concilien corrigirt worden seien. Aber doch nicht Glaubenssachen? Brenz sieht in der Zumuthung, dem Concil sich zu unterwerfen, eine Beschränkung des Rechtes in der Bibel zu forschen; aber es ist

etwas Anderes, in der Schrift forschen, und wieder etwas Anderes, sich zum entscheidenden Richter über den Sinn des Schriftwortes aufwerfen. Sotus hatte sich zur Rechtfertigung des endgiltigen Entscheides der Concilienentscheidungen auf 5 Mos. 17, 8—12 berufen; in dieser Deutung der bezüglichen Stelle findet Brenz eine Rechtfertigung des Verfahrens der Hohenpriester Annas und Kaiphas, und einen Tadel wider Nikodemus und Joseph von Arimathäa, welche mit dem Beschlusse des hohen Rathes gegen Christus nicht einverstanden waren. Brenz vergißt, daß selbst Kaiphas, obwol er böse war, im hohen Rathe aus höherer Eingebung redete (Joh. 11, 49 ff.). Die weitere Einwendung, daß in 5 Mos. 17, 8 ff. nur von Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung die Rede sei, hält nicht Stich, da nach den entsprechenden Stellen bei Haggäus und Malachias die Israeliten in streitigen Dingen allgemein und ohne Ausnahme bestimmter Fälle an die Priester verwiesen werden. Brenz sucht die weltlichen Fürsten in die Interessen seines Hasses gegen die Prälaten zu ziehen, und spricht ihnen die Macht zu, die er den auf dem Concil versammelten Prälaten abspricht. Ähnliches versucht der Intriguant Vergeri in Polen; man möge ihm aber nicht trauen, ganz gewiß ist es ihm um etwas ganz Anderes, als um Erweiterung der fürstlichen Prärogativen zu thun. Die von Brenz zu Gunsten des fürstlichen Rechtes in Glaubenssachen citirte Stelle Psalm 137, 4 beweist gar nichts zu Gunsten dieser angeblichen Prärogativen, wol aber beweist das von Soto angeführte biblische Beispiel des Königs Ozias gegen dieselben, so wenig dieß auch Brenz im Widerspruch gegen die Auctoritäten der Väter zugeben will. Eben so verfehlt sind die Belege, welche Brenz aus der Geschichte der alten Kirche für das vermeintliche Ordnerrecht der Fürsten in Glaubenssachen beibringt; weder Constantin noch Theodosius haben solche Rechte geübt, wie Brenz sie ihnen zuschreibt. Für das Recht jedes Einzelnen, in Sachen des Glaubens zu richten, citirt Brenz 5 Mos. 13, 6—11, und folgert aus der citirten Stelle, daß mit demselben Rechte, als jeder Israelit Denjenigen tödten durfte, der ihn zum Götzendienst verführen wollte, so auch jeder christliche Gläubige sich entschiedenst erklären dürfe wider die Unfüge in der römischen Kirche: Mönchthum, aristotelische Theologie u. s. w. Möchte Brenz erkennen, daß die Idole, durch die man das Volk zu verführen trachtet, eben nur die selbstgeschaffene, aber für reines

Gotteswort ausgegebenen Dogmen der neuen Secten sind! Daran verdient wol Derjenige ernstlichst erinnert zu werden, der unaufhörlich nur von den gotteslästerlichen Ungereimtheiten und Abgeschmacktheiten der Sorbonnici und Asotici zu reden weiß. Diese Schmähungen werden freilich nur darum so beharrlich festgehalten, um die Verweigerung der Theilnahme am Concil zu motiviren. Hält man Brenz entgegen, daß die versammelte Kirche das Versprechen der Assistenz des göttlichen Geistes habe, so erwidert er, daß jene Männer, die zu Trient versammelt sind, bei ihrer augenfälligen Abweichung von der evangelischen und apostolischen Lehre die Kirche gar nicht repräsentiren können. Wo soll denn aber diese Lehre sein, wenn sie nicht in der katholischen Kirche ist, welche die ununterbrochene Reihe der legitimen Nachfolger der Apostel aufzuweisen hat? Dieser Frage weicht der Gegner dadurch aus, daß er die Sichtbarkeit der Kirche läugnet; die Kirche sei ihrem Wesen nach unsichtbar! Melanchthon dachte anders, und gab die Sichtbarkeit zu; auch müßte die Verwerfung der sichtbaren Kirche und ihrer Auctorität zuerst hinlänglich begründet werden. Dieß ist aber Brenz zu leisten unvermögend; er kann nicht darthun, daß irgend einer der gottbestellten obersten Leiter der sichtbaren Kirche in die Häresie verfallen sei und die Kirche als Häretiker irre geleitet oder geärgert habe. Er will den Protest gegen die katholische Kirche durch die Behauptung begründen, daß einzig bei seinen Glaubensgenossen das wahre Evangelium sei. Woher haben diese ihr Evangelium empfangen? Nicht aus der katholischen Kirche? Besaß es also nicht früher diese, als die Protestanten, und besitzt sie es nicht noch jetzt? Brenz meint, es sei bei den Katholiken mit Irrthümern versetzt, die Katholiken nehmen auch unechte Schriften als heilige Schriften und lauteres Gotteswort; für unecht erklärt er Jene, über deren kanonisches Ansehen in der alten Kirche gezweifelt wurde. Hätte er sich doch auch gefragt, durch wessen Urtheil die Zweifel entschieden wurden und einzig entschieden werden konnten! Die Thatsache, daß bezüglich einiger Bücher gezweifelt wurde, beweist gegen dieselben so wenig, als die Zweifel des ungläubigen Thomas über die Auferstehung Christi. Eben so schwach und unhaltbar sind die Beweise, durch welche Brenz die angebliche vollkommene Perspicuität der Schrift zu halten sucht. Er citirt 5 Mos. 30, 11 ff., und folgert aus dieser Stelle, daß, wenn das Verständniß des Gotteswortes so

nahe liegt, und man es weder jenseits des Meeres zu suchen, noch aus dem Himmel zu holen braucht, es auch nicht aus dem jenseits der Berge gelegenen Rom geholt zu werden braucht; aber dann doch gewiß auch nicht aus Wittenberg oder Würtemberg, fügt Hosius bei. Brenz klagt über geflissentliche Verdunkelung der Schrift durch die Asotici; es sei z. B. nichts klarer, als die Worte Christi vom Kelche: Bibite ex eo omnes; erst die Sophistik der Asotici habe diese Worte künstlich verdreht, um den Laien den Kelch zu entziehen. Aber haben nicht auch Luther, Melanchthon und Bucer zugestanden, daß den Laien der Genuß des Kelches zum Heile nicht nothwendig sei? Soto hatte den Verfasser der Confessio Wirtembergica hinsichtlich der dogmatischen Schriftauslegung auf die Väter verwiesen. Diese Verweisung deutet Brenz so, als ob sich die neueren Ausleger den Vätern gegenüber jedes eigenen Forschens und Urtheilens über den Schriftsinn entschlagen sollten. Auch sträubt er sich gegen die Zumuthung, Alles, was die Väter sagen, um des bloßen Ansehens ihrer Namen wegen als heiliges Lehrwort hinzunehmen. Natürlich; die Protestanten citiren die Väter nur dann, wenn sie in den Aussprüchen derselben etwas gefunden zu haben meinen, was zur Bestätigung ihrer antikatholischen Meinungen dienlich ist. Brenz hält die Auctorität der Väter für unzuläßig; welchem aus ihnen könnte man unbedingt folgen? Tertullianus montanizat, Cyprianus anabaptizat, Hieronymus origenizat et digamizat, Augustinus sah sich bemüßiget, Retractionen zu schreiben, und gestattet den Neugebornen das Abendmal! u. s. w. Es erregt gerechte Verwunderung, daß Brenz, der Christi Wort: Bibite ex eo omnes, in so strenger Allgemeinheit deutet, an der von Augustin vertheidigten Kindercommunion sich stößt. Das vermeintliche Digamizare des Hieronymus versteht Brenz als Verwerfung der zweiten Ehe; er weiß also nicht, daß gerade Hieronymus die Erlaubtheit der Wiederverheirathung entschiedenst vertheidigte; das vermeintliche Origenizare des Hieronymus ist gelinde gesagt eine Übertreibung, und des Guten, was aus Origenes zu entnehmen war, brauchte sich Hieronymus so wenig, als ein Hilarius, Victorinus, Ambrosius zu schämen. Ob Origenes sich aller ihm zur Last gelegten Irrthümer schuldig machte, steht in Frage; Rufinus behauptet, dieselben wären größtentheils durch Interpolationen gewisser Häretiker in seine Werke hineingeschwärzt worden. Im Übrigen halten wir

Katholiken hinsichtlich des Gebrauches der patristischen Auctoritäten uns an die Regel des Vincentius Lerinensis: Ut cum ecclesia doctores recipiamus, non cum doctoribus ecclesiae fidem deseramus. Dieß möge als Antwort auf Brenz' Bedenken in diesem Puncte genügen. Er klagt ferner über die Tyrannei des katholischen Traditionsprincipes, und vergleicht die von den Katholiken vertheidigte mündliche Überlieferung mit der jüdischen Kabala[1]), welche die wunderlichsten und abgeschmacktesten Einfälle verrückter Rabbiner den Juden als Glaubenswahrheit aufdringe. Die Klagen über solche Tyranneien tönen leider laut genug aus dem eigenen Lager der Protestanten zu uns herüber; wenn irgendwo, so ist bei ihnen ein unerträglicher Glaubensdruck zu Hause. Osiander beschwert sich, daß er 36 biblische Stellen angeführt habe, um seine Glaubensgenossen von dem Einwohnen Gottes in den Gerechtfertigten zu überzeugen, und man wollte es nicht gelten lassen; kaum aber hatte Melanchthon auf einen kleinen Zettel geschrieben, daß das Gesagte biblische Lehre sei, so galt es ohne Widerrede als wahr. Wer in Wittenberg Doctor der Theologie oder Magister artium werden will, wird nicht etwa auf die Bibel, sondern auf die Confessio Augustana vereidiget. Brenz sieht sich zwar selber genöthiget, das Traditionsprincip bis auf einen gewissen Grad anzuerkennen, will aber von den traditionibus asoticis nichts wissen, sondern an jene Art von Tradition sich halten, von welcher bei Irenäus die Rede sei, jene nämlich, durch welche uns die heilige Schrift und ihr Inhalt überliefert worden sei. Hat Brenz, der diesen Traditionsbegriff dem heiligen Irenäus unterschiebt, doch auch den heiligen Irenäus wirklich gelesen? Brenz meint, daß, wenn man das Traditionsprincip weiter ausdehnen wolle, als er es zuläßt, jedes Kriterium, echte apostolische Traditionen von unechten zu unterscheiden, mangle. Die Antwort darauf ist einfach und leicht; dasjenige, was allgemein und von jeher und in der ganzen Kirche als apostolische Überlieferung galt, ist als echte apostolische Tradition anzusehen; und die Protestanten selber haben nicht wenig von den Katholiken beibehalten, was einzig nur nach

[1]) Die Einwendungen des Brenz und der Confessio Wirtembergica werden auch von Lindanus (Panoplia, Lib. V, capp. 1. 2. 3. 6), obschon nicht so ausführlich wie von Hosius widerlegt.

diesem Grundsatze sich als christlich und apostolisch rechtfertigen läßt. Nur sind sie nebenbei so inconsequent, vieles Andere zu verwerfen, was nach diesem Principe auf dieselbe Glaubwürdigkeit Anspruch hat, wie das von ihnen Angenommene. Demgemäß können sie auch nicht Anspruch machen auf den Namen Katholiken, von welchem Brenz behauptet, daß derselbe, richtig und nach seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden, eigentlich seinen Glaubens- und Gesinnungsgenossen gebühre. Brenz meint, der Name Katholik sei in den Zeiten der arianischen Glaubensstreitigkeiten den Bekennern der Homousie als Bekennern der unverfälschten Lehre der Propheten und Apostel beigelegt worden; dieses Ruhmes und Verdienstes, Bekenner der unverfälschten biblischen Lehre von Christus dem Sohne Gottes und alleinzigen Mittler unseres Heiles zu sein, hätten sich gegenwärtig die Protestanten zu erfreuen. Welche Protestanten? Das von Brenz den Lutheranern beigelegte Verdienst sprechen auch die Sacramentirer, Anabaptisten, Picarden, Schwenkfeldianer u. s. w. an; eben so haben einst die Manichäer, Pelagianer, Donatisten, Novatianer behauptet, die wahren Bekenner der Religion Christi zu sein. In der That trifft Brenz mit einigen dieser Häretiker darin zusammen, daß er, im Bestreben den Begriff der sichtbaren Kirche zu beseitigen, die Kirche nur aus Prädestinirten bestehen lassen will. Aber bereits Melanchthon hat das Überspannte und Unwahre dieser Auffassung eingesehen und zugegeben, daß der Begriff der Kirche weiter gefaßt werden müsse, so daß sie alle Berufenen umfasse. Brenz hält die apostolische Succession für ein äußerliches unzureichendes und trügerisches Kriterium der Katholicität, und beweist damit eben nur, daß er es nicht versteht. Für Succedenten gelten diejenigen, die dasselbe glauben, was ihre Vorgänger glaubten; in diesem Sinne verstanden verbürgt die apostolische Succession die richtige und unverfälschte Überlieferung des apostolischen Glaubens. Die Protestanten sind außer Stande, diese Überlieferung nachzuweisen, weil sie mit der katholischen Kirche gebrochen haben. Und mit Rücksicht hierauf soll den Klagen und Anschuldigungen wider die katholische Kirche wegen vermeintlicher Verfälschung derselben durch Überlieferungen rein menschlichen Ursprunges nur mit den Worten der Schrift geantwortet werden: Interroga patrem tuum et annunciabit tibi, majores tuos et dicent tibi (5 Mos. 32) — Non te praetereat narratio seniorum; ipsi enim didicerunt a patribus suis,

quoniam ab ipsis disces intellectum (Eccli. 8) — State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam (2 Theff. 2); und so wäre denn letztlich eben nur jene angebliche Kirchengemeinschaft, welche die vom Apostel anbefohlene Heilighaltung der traditiones verschmäht, für die von Brenz so viel geschmähte ecclesia asotica zu halten.

Die Widerlegungsschrift des Hosius schließt mit einem an den König gerichteten Epiloge, in welchem Hosius nachdrücklich vor den Gefahren, die dem Reiche durch die Neuerer drohen, warnt, und den König bittet, durch seine Macht diese Gefahren vom Reiche ferne zu halten, und insbesondere dem Vergeri sein Ohr zu verschließen, der so gerne den König bereden möchte, sich selbst zum Haupte der polnischen Kirche zu machen, auf daß hiedurch eine Losreißung der polnischen Kirche von der Gesammtkirche angebahnt würde. Hosius schickte seine Schrift früher an den König, als er sie durch den Druck veröffentlichte, ließ aber um dieselbe Zeit, da dieselbe durch den Druck bekannt wurde, durch Vergeri's fortgesetzte Umtriebe bewogen, eine neue, kürzer gefaßte Schrift de expresso Dei verbo [1]) an den König gelangen (1558). Vergeri und seine Genossen suchten nämlich das Volk durch Verweisung auf das lautere und jedermann verständliche Wort der Schrift dem dogmatischen Kirchenglauben abwendig zu machen. Hosius hielt sich für verpflichtet, die wahre Absicht dieses Treibens aufzudecken, die keine andere sei, als dem Volke unter dem Scheine der Schriftgemäßheit den protestantischen Lehrbegriff aufzudringen; zugleich zeigt er das Ungeeignete und Verfehlte der Zumuthung, daß jeder einzelne Gläubige durch selbsteigenes Forschen in der Schrift den wahren und echten christlichen Lehrbegriff auffinden und ermitteln sollte.

§. 683.

Die schriftstellerische Thätigkeit des Hosius fiel in jene Zeit, in welcher man katholischer Seits vielfach durch gewisse Concessionen: Priesterehe, Laienkelch, Liturgie in der Landessprache, die Protestanten mit der Kirche wiederzuversöhnen hoffte. Es ist demgemäß erklärlich, daß Hosius in seinen Schriften zu wiederholten Malen

---

[1]) Vgl. Hosii Opp. (Köln, 1584 fol.) Tom. I, p. 611—643.

auf die genannten Postulate zu sprechen kommt. Über zwei derselben, Priesterehe und Liturgie in der Landessprache hatte er sich bereits in seiner Confessio umständlich geäußert, und dieselben als schlechterdings unzuläßig von der Hand gewiesen. Er wiederholte diese seine Erklärung in einem gegen seinen alten Gegner Fricius gerichteten Dialoge über die erwähnten drei Postulate [1]), in welchem er im Besonderen die Frage vom Laienkelche ausführlich erörtert. Dieser Dialog fällt dasselbe Jahr 1558, in welchem er seine Schrift de expresso verbo Dei abgefaßt hatte; beide ergänzen sich wechselseitig in Rücksicht auf die Ansicht des Hosius' vom Laienkelche. Sein Urtheil lautete, daß der Genuß der Laien vom Kelche zwar nicht an sich verwerflich, sondern eine Sache sei, rücksichtlich welcher die jeweilige Anordnung der Kirche maßgebend sei; die Kirche handle aber in ihrem wohlverstandenen Interesse, wenn sie auf das zur Zeit so laut und vielfach erhobene Begehren nicht eingehe, weil die Bewilligung desselben ganz gewiß nur gewissen wohlbekannten schismatischen Gelüsten und Tendenzen Vorschub leisten, ja einen völligen Abfall von der Kirche vorbereiten helfen würde. Obschon daher Hosius für solche Fälle, in welchen die geahnte Gefahr nicht zu besorgen war, eine ausnahmsweise Bewilligung des Kelches für zuläßig erachtete, und deßhalb noch im J. 1573 der Königin Katharina von Schweden die Ertheilung derselben als eine für den Fall der Wiedervereinigung Schwedens mit der katholischen Kirche ohne Schwierigkeit für ihre Person zu erlangende Vergünstigung in Aussicht stellte, so bekämpfte er doch dasselbe Begehren, soweit es aus dem Munde eines Fricius und Ähnlichgesinnter kam, als ein doloses und unzukömmliches Begehren auf das Entschiedenste, suchte auch den König Maximilian von Böhmen von der Unzuläßigkeit desselben zu überzeugen, und redete es der Schwester Maximilian's, der Polenkönigin Katharina aus, welche, durch sectirerische Einflüsse irregeleitet, den Kelch von ihrem Hofgeistlichen mit Ungestüm begehrt hatte, und erst durch Hosius, mittelst dessen sie sich die Gestattung des Kelches beim Papste auswirken wollte, sich eines Besseren belehren ließ.

Eine letzte bedeutendere Schrift des Hosius ist seine Begutachtung der Censur der schweizer Theologen über die Lehre der

[1]) Opp. I, p. 664 — 668.

Trinitarier[1]). Hosius lobt diese Censur und deren theologische Begründung, bedauert aber, daß die Verfasser derselben nicht die gleiche Methode auf so viele andere theologische Controversfragen anwenden wollen. Auch sei es von den schweizer Theologen unbillig, an den Trinitariern Anstoß zu nehmen, deren Irrthümer ja eben auf dem Boden der schweizer Lehren erwachsen seien. Hosius nimmt von dieser Wahrheit Anlaß, die reformatorischen Tendenzen des Jahrhunderts im Allgemeinen zu charakterisiren, und daraus eine Warnung für seine polnischen Landsleute zu abstrahiren; ein Irrthum führe zum andern, und so gelange man von scheinbar minder bedeutenden zu den extremsten Abweichungen von der christlichen Wahrheit. Der reformatorische Eifer Solcher, welche mit der Kirche zerfallen, beginne mit Angriffen auf sogenannte Menschensatzungen, durch welche die Kirche verunstaltet worden sei; man meint darunter gewisse Observanzen: Feste, Fasten, Priestercölibat, Mönchsgelübde. Von da schreite man unter Berufung auf das vielberufene: Bibite ex eo omnes weiter zur Forderung des Laienkelches, und folgere aus der Verweigerung desselben, daß Papst und Kirche mit der Schrift im Widerstreite stehen. Ist man einmal so weit, so kommt man von selber auf Verwerfung der Transsubstantiation, um derselben die Impanation, und der permanenten Gegenwart Christi im Sacramente die vorübergehende im Momente des Genusses zu substituiren. Damit fällt von selber Opfer und Priesterthum, und für den einmal so weit geschrittenen Abfall gibt es kein Hemmniß mehr, successiv bis zum Letzten und Äußersten fortzuschreiten, die göttliche Dreieinigkeit und die Gottheit Christi zu läugnen, und in Gotteslästerung zu enden. Es zeigt von großer Befangenheit des Urtheils, wenn man sich zwar vor den Trinitariern entsetzt, nebenbei aber ihre Vormänner, die Calviner zumal, friedlich gewähren lassen zu können meint; will man nicht gleichmäßig mit allen Secten aufräumen, so dulde man lieber alle gleichmäßig, damit man nicht durch Verfolgung einer einzigen die übrigen ermuthige und kräftige. Unter warnender Hindeutung auf die Wirren und Zerrüttungen, welche in Deutschland, England und Frankreich im Gefolge der Reformation sich einstellten, beschwört Hosius die Polen, an der

[1]) Judicium et censura de judicio et censura Heidelbergensium Tigurinorumque Ministrorum. Opp. Tom. I, p. 669—707.

Einen Kirche treu festzuhalten, und ermahnt den König, daß er den von den Vätern ererbten Glauben schützen und zum Schutze der Religion sowol als des Reiches entschiedene Maaßregeln ergreifen möge.

§. 684.

Die schweizer Reformatoren Beza und Bullinger nahmen die Angriffe des Hosius auf sie, und die Zusammenstellung der schweizerischen Lehre mit jener der Trinitarier sehr übel; Bullinger antwortete auf Hosius' Kritik der censura tigurina etc. in der Vorrede zu Simler's Schrift de aeterno Dei filio. Hosius war indeß nicht der einzige und nicht der erste, welcher die Protestanten von dieser Seite angriff; bereits Cochläus hatte, wie wir im Vorausgehenden sahen [1]), gegen Bullinger die Unmöglichkeit, vom Standpuncte des protestantischen Schriftglaubens die kirchlichen Lehrbestimmungen über die göttliche Dreieinigkeit und gottmenschliche Person Christi zu erweisen, und in Melanchthon's Schriften [2]), wie bereits Catharinus in jenen Luther's [3]), mehrere Verstöße gegen dieselben nachgewiesen. Possevin führt aus einer gegen die Protestanten gerichteten Schrift des kaiserlichen Rathes Georg Eder [4]) eine Reihe derartiger Verstöße der vornehmsten Stimmführer der Reformation vor [5]), und stellt auch selber eine Auswahl derselben zusammen, die er zusammt anderen Verstößen gegen die christliche Gotteslehre unter das gemeinsame Genus der Atheismen subsumirt [6]). Dahin rechnet Possevin die Abschwächung der Stelle Jesai. 9, 6 in der Bibelübersetzung Luther's, welcher אל גבור (Deus fortis) übersetzt: Kraft, Held, während doch selbst jüdische Exegeten vor und nach Christus das in dieser Stelle der Gottheit des Messias gegebene Zeugniß nicht verkannten. Damit hängen weiter die Angriffe der Reformatoren auf die kirchliche

---

[1]) Vgl. Oben §. 653.

[2]) Vgl. Oben §. 652.

[3]) Siehe Oben §. 598. Vgl. dazu §. 640.

[4]) Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion.

[5]) Refutatio responsionis Chytraei Sect. 3, p. 8 — die ganze Sect. 3 wiederabgedruckt in Possevin's Bibliotheca selecta, Lib. VIII.

[6]) Vgl. Refutatio, Sect. 3, capp. 5 ff.

Trinitätslehre zusammen. Luther beseitigte 1 Joh. 5, 7 aus seiner Bibel, und eben so aus den Litaneien die Invocation: Sancta Trinitas unus Deus miserere nobis. Calvin gieng weiter, und verwarf den Ausdruck: Trinität, sowol aus grammatischen Gründen, wie er vorgab, als auch aus sachlichen Gründen; Trinitas sei als ein nomen generis feminini keine passende Apposition zu dem Worte Deus, und die mit dem Worte verbundene Vorstellung von drei Hypostasen in Einer Wesenheit eine wahre Hermaphroditenbildung. Von dem Ausdrucke ὁμοούσιος sagt Luther in seiner Schrift gegen Latomus: Anima mea odit hoc nomen. Melanchthon meint, im göttlichen Sohne sei aliquid divinae naturae, non totum, der heilige Geist ist ihm aliquid essentiae Dei. Calvin verwarf die kirchlich-theologische Lehre von den Relationen in Gottes immanentem Leben, und nahm die drei Personen bloß für drei Proprietäten, wodurch er in den Sabellianismus verfiel; da er andererseits die Originationsverhältnisse der drei Personen läugnete und der Homousie die Synusie substituirte, wurde er der Vorläufer der Autotheaner [Trinitarier][1]), die zugleich einem arianischen Subordinatianismus huldigen. Spuren des letzteren finden sich bereits bei Luther und Melanchthon im Zusammenhange mit einer monophysitischen Auffassung der Person Christi; bei Calvin aber verbindet sich die subordinatianistische Auffassung des göttlichen Sohnes mit einer nestorianischen Auffassung der Person Christi, die er als Einheit zweier Personen nimmt. Kann man regelloser und undisciplinirter verfahren? Demnach werden diese Reformatoren mit Recht als die geistigen Väter der Trinitarier und Socinianer angesehen. — W. Reginald setzt diese Polemik in seinem bereits angeführten Werke[2]) mit spezieller Beziehung auf Calvin und Beza weiter fort, und hebt namentlich bei Beza hervor, in welchem Gedränge sich derselbe augenscheinlich befunden habe, da er einerseits gegen Ochinus u. A. für die Bestimmungen des nicänischen Concils einstehen zu wollen sich anschickte, und doch nebenher wieder bekannte, in die Theologie der Väter des

---

[1]) Bellarmin hält diese Beschuldigung für unbegründet, und glaubt, daß von Autotheanern im strengen Sinne des Wortes (d. i. solchen, welche Christum als αὐτόθεος fassen, als ob er ohne Ursprung wäre), kaum eine Rede sein könne. Vgl. Disput. de Christo, Lib. II, c. 19.

[2]) Calvino-Turcismus, III, c. 19 ff. Siehe Oben §. 654.

nicänischen Concils kein unbedingtes Zutrauen setzen zu können. Wie kommt es dann, daß sie deßungeachtet zu Nicäa nach Beza's Ausdrucke als praestantissimi Dei Angeli sprachen? Calvin's arianisirende Irrthümer wurden von Stancarus, der sonst doch selber zu seinen Anhängern gehörte, schlagend nachgewiesen, und namentlich der Widerspruch hervorgehoben zwischen Calvin's Behauptungen über den ewigen Sohn Gottes und über den menschgewordenen Sohn Gottes, dessen göttliche Natur, so scheint es, nach Calvin's Anschauung durch die Menschwerdung eine Imminution erlitten, also göttlich zu sein aufgehört hat. Bei dieser Deprimirung der göttlichen Würde Christi werden dann auch andere anstößige Äußerungen calvinischer Theologen über Christus erklärlich; so wenn sie Christum mit einem gewissen inneren Widerstreben seinen Leiden entgegengehen lassen, oder wenn sie behaupten, daß das von Christus vergossene Blut der Verwesung anheimgefallen und längst nicht mehr vorhanden sei, womit implicite die Auferstehung geläugnet ist u. s. w.

Bellarmin ergeht sich in dem, der Lehre von der Person Christi gewidmeten Theile seiner Controversen in einer ausführlichen Aufzählung der Verstöße der Reformatoren gegen die kirchlichen Lehren über die Dreieinigkeit und gottmenschliche Person Christi. Für den Vorläufer der Irrungen gegen das Trinitätsdogma erklärt er den Erasmus, auf welchen sich die ungarischen Calviner in der Schrift, die sie 1567 dem König überreichten, leider mit Grund berufen hätten. In der Lehre von der Incarnation, bemerkt Bellarmin weiter, fassen die Lutheraner die communicatio idiomatum beider Naturen in eutychianischer, oder zugleich nestorianischer Weise auf; denn eutychianisch ist es, die Proprietäten der göttlichen Natur von der menschlichen aussagen, nestorianisch, diese Aussage dadurch restringiren, daß man die göttlichen Proprietäten der Menschheit Christi bloß accidentell eignen läßt. Ein weiterer Irrthum fast aller Reformatoren ist es, die menschliche Seele Christi am menschlichen Loose des Nichtwissens participiren zu lassen; einige streifen auch an die Behauptung der Fehlbarkeit und Sündlichkeit der Seele Christi an, Calvin läßt sie im Infernus Höllenschmerzen ausstehen, während Bucer unter dem descensus ad inferos einfach die Grablegung Christi versteht. Endlich fassen sie die Mittlerschaft Christi falsch auf, indem es ihnen nicht genügt, Christum nach seiner

menschlichen Natur Mittler sein zu lassen, sondern beide Naturen Christi hiezu requiriren, im einseitigen Gegensatze zu Stancarus, welcher der menschlichen Natur Christi an sich und abgesehen von ihrer Beziehung zu ihrem göttlichen Suppositum das Mittleramt zuschreiben zu wollen schien. — Die aus der förmlichen Bestreitung der christlichen Trinitätslehre und Christologie hervorgegangenen Sondersecten des Protestantismus theilt Bellarmin in zwei Classen, in die sabellianische und in die arianische; Chorführer der ersteren ist Michael Servet, Stifter der anderen Valentinus Gentilis. Unter die Nachfolger des ersteren rechnet er die gegen das Nicänum expostulirenden Häretiker in Siebenbürgen, als Genossen des Gentilis nennt er den Matthäus Gribaldi, Franz Lismanin u. A. Diejenigen aber, welche Bellarmin als Geistesverwandte Servet's bezeichnet, sind augenscheinlich auch schon arianisch Gesinnte, wie aus den von ihm angegebenen Namen ihrer Führer Blandrata, Socinus, Alciatus, Franz David u. s. w. hervorgeht, und werden auch von Possevin als Arianer bezeichnet.

§. 685.

Possevin[1]) theilt einige nähere Angaben über die polnischen und siebenbürgischen Neuarianer mit, und gibt Auszüge aus den Schriften der letzteren sammt angehängten Widerlegungen. Die der Zeit nach ersten Neuarianer in Polen führten den Namen Tritheiten oder Trinitarier zufolge ihres arianischen Subordinatianismus; sie bestritten die Homousie d. i. die Einwesigkeit und Gleichwesigkeit der drei göttlichen Personen, und erklärten die kirchliche Dreieinigkeitslehre für unvereinbar mit der christlichen Lehre von dem Einen Gotte, welcher eben nur der göttliche Vater ist. Demgemäß wurden ihnen in dem zu Petrikau a. 1566 gehaltenen Religionsgespräche die Stellen 1 Mos. 1, 26 und Joh. 1, 1 entgegengehalten, um ihnen bemerklich zu machen, daß die Schriften sowol des Alten, wie des Neuen Testamentes bereits auf ihrem ersten Blatte wider sie Zeugniß gäben. Sie ließen aber weder diese Zeugnisse, noch auch jene der ältesten Väter gelten, und blieben beharrlich

---

[1]) Biblioth. select. Lib. VIII, capp. 13 ff.



dabei, die Homousie der kirchlichen Trinitätslehre sei lediglich eine Erfindung der nicänischen Väter, und vordem nicht dagewesen.

Während die Arianer in Polen auf Widerstand stießen, gelangten sie — erzählt Possevin — in Siebenbürgen unter dem Schutze des jungen Fürsten Johann Zapolya, der sich dem Einflusse seines Leibarztes Blandrata hingegeben hatte, zu bedeutendem Flor. Blandrata hatte den jungen Fürsten zuerst für die Frage vom Laienkelche zu interessiren, und auf diesem Wege dem Katholicismus zu entfremden gewußt; der zu diesem Zwecke an den fürstlichen Hof gerufene lutherische Prediger Dionysius Alexius mußte durch seine Reden den Fürsten zur entschiedenen Lossagung von der Kirche bringen und zum Lutheraner machen. Nachdem Alexius seine Arbeit gethan, wurde er beseitiget, und Franz David gerufen, der ursprünglich Katholik, Lutheraner, nachher Calviner geworden und endlich unter Blandrata's Einfluß arianische Ansichten hegte, ja bis zu den Irrthümern Paul's von Samosata sich verirrte. Neben Franz David fand sich noch ein anderer Mann von ähnlicher Gesinnung, der Arzt Franz Stancarus ein, der mit Blandrata u. A. den Franz David ermuthigte, in Gegenwart des Fürsten von der Kanzel herab die kirchliche Trinitätslehre und die Gottheit Christi zu bestreiten. Um der Sache möglichste Publicität zu geben, wurde die Versammlung des siebenbürgischen Ständetages im Jahre 1566 für diese Demonstration als Gelegenheit ausersehen. Die Demonstration hatte den gewünschten Erfolg; David's Predigt sagte Vielen zu, man forderte eine öffentliche Disputation, in welcher die Sache zwischen den Neuarianern und Jenen, die mit Luther und Calvin bei der hergebrachten kirchlichen Lehre stehen bleiben wollten, ausgetragen werden sollte. Die Disputation hatte 1568 zu Griechisch-Weissenburg statt; der Fürst erkannte den Sprechern der Neuarianer den Sieg zu. Dieses benützend dachte nun die vom Fürsten begünstigte neue Secte daran, durch Abfassung von öffentlichen Bekenntnißschriften und Errichtung einer öffentlichen Schule ihre Existenz als neue Kirchengemeinde zu begründen, und derselben eine weitere Verbreitung zu ermöglichen. Eine dieser Bekenntnißschriften erschien nicht lange nach dem vorerwähnten petrikauer Religionsgespräche und führt den Titel: De falsa et vera unius Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti cognitione; ohne Angabe eines bestimmten Verfassers gab sie sich als das gemeinsame Bekenntniß der

siebenbürgischen und polnischen Neuarianer aus. Sie eröffnet ihre Darlegung mit der Erklärung, die reine christliche Lehre herstellen zu wollen, wie dieselbe unmittelbar aus dem Munde Christi kam, der selber voraussagte, daß sofort nach seiner Himmelfahrt auch schon der Antichrist kommen und die reine Gotteserkenntniß verdrängen werde. In Luk. 1, 32; Hagg. 2, 7 ff.; Jesai 60, 11 und so vielen anderen Stellen der Schrift ist das gerade Gegentheil dieser angeblichen Prophezeihung Christi zu lesen. Christus und die Apostel, fährt das Libell weiter, hätten die Lehre von dem Einen Gotte verkündet; nach ihnen aber wären die Katholiken gekommen, welche sagten, es gebe drei Götter, und statt Eines Christus zwei Christusse annahmen. Diese Anschuldigung widerlegt sich durch die einfache Verweisung auf das athanasianische Symbol. Schon zu Lebzeiten des Apostels, heißt es weiter, hätten sich die Dreigötterer hervorgewagt; da muß man aber fragen, warum der Apostel, der auf die Häretiker ein wachsames Auge hatte und gegen Cerinth schrieb, jene gefährliche Secte in seinen Schriften völlig unberücksichtiget läßt, und warum Polykarp, sein Schüler, der Sache nicht erwähnt, und eben so wenig Irenäus, der noch den Polykarp sah, oder Justin und Tertullian, welche Alle in Bekämpfung der vielen übrigen Sectirer so eifrig waren? Daß die Dreieinigkeitslehre unter Athanasius und Kaiser Constantin durch Feuer und Schwert der Christenheit aufgedrungen worden sei, ist die böswillige Erfindung roher Unwissenheit; die Berufung auf Joachim von Flora als Vorläufer der Neuarianer zeugt von völliger Unkenntniß dessen, was Joachim lehrte. Sie ereifern sich ferner gegen die bildlichen Darstellungen der Trinität; Possevin bemerkt, daß durch diese Darstellung nicht die göttliche Natur, sondern die göttlichen Personen verbildlichet werden sollen, und zwar unter solchen Bildern, unter welchen sie in der Schrift selbst vorgeführt werden [1]). Unter die

---

[1]) Possevin gibt bei dieser Gelegenheit einen kurzen Auszug aus der Schrift seines Ordensgenossen Peter Thyräus († 1601): De apparitionibus Spirituum tractatus duo. Quorum prior agit de apparitionibus omnis generis spirituum: Dei, Angelorum, Daemonum et animarum humanarum, libro uno cum duplici appendice de Spirituum imaginibus et cultu, deque Purgatorii veritate. Posterior continet divinarum seu Dei in Veteri Testamento apparitionum et locationum tam externarum quam internarum libros quatuor nunc primum editos. Köln, 1600.

groben Verstöße des Libells gehören die Behauptungen, daß die Katholiken eine Quaternität in Gott annehmen, daß Augustinus die kirchliche Dreieinigkeitslehre für eine durch die natürliche Vernunft erkennbare Wahrheit erklärt habe, daß Augustin und die übrigen Katholiken den Vätern des Alten Testamentes das ewige Leben zuerkennen und dieses mit der Rechtfertigung verwechseln. Eine umständliche Widerlegung widmet Possevin dem seichten Einfalle, Christus werde in der Schrift deßhalb Verbum Dei genannt, weil er Gottes Wort verkündet habe. Die weitere Behauptung, der aus der Jungfrau durch die Kraft des heiligen Geistes erzeugte Mensch Jesus könne insofern Gott genannt werden, als ihm Gott durch gnadenvolle Einigung und Annahme seine Gottheit mitgetheilt habe, ist nestorianisch, und mit den gegen die nestorianische Häresie anzuführenden theologisch-biblischen Gründen zu widerlegen. Die real mitgetheilte Gottheit wäre nach ihrer Ansicht jene Kraft Gottes, welche in der Schrift Sohn heißt, und zusammt einer anderen Potenz, welche in der Schrift heiliger Geist genannt wird, Wille und Herrschaft Gottes bedeute. — Possevin führt weiter noch eine Reihe von Thesen des Franz David an [1]), welcher in denselben völlig in den Ebionitismus zurücksinkt, Christum zum Sohne Joseph's und Maria's macht, die Anbetungswürdigkeit Christi, so wie sein Hohespriesterthum läugnet, ihn als bloßen Lehrer und Propheten auffaßt, das Alte Testament als Regel und Richtschnur in der Auffassung der Aussprüche Christi und der Apostel erklärt, auf ein dereinstiges Wiederkommen Christi zur Aufrichtung des irdischen Messiasreiches hofft u. s. w. Die Beschuldigung des Judaismus und der Verwandtschaft mit dem den Siebenbürgern auch örtlich nahen Muhamedanismus, zu welchem sich nebstdem Fürst Zapolya aus politischen Gründen in ein befreundetes Verhältniß setzte, ist nach dem Angeführten hinlänglich gerechtfertiget.

Als der katholisch gesinnte Stephan Bathori die Regierung des siebenbürgischen Fürstenthums antrat, wurde dem Unwesen der Unitarier Einhalt gethan; Blandrata war charakterlos genug, dem im Ständetage vom J. 1578 über David ausgesprochenen Todesurtheile beizustimmen. David wurde im Kerker wahnsinnig und starb einen verzweiflungsvollen Tod. Nach ihm trat ein gewisser Demetrius

---

[1]) Biblioth. select., VIII, c.

in Klausenburg auf, unter dessen Führung der Sectiererunfug in völlige Stupidität entartete; Possevin hatte Gelegenheit während seines Aufenthaltes in Siebenbürgen 1854, wohin er im Auftrage des Polenkönigs Stephan und des Papstes Gregor XIII zur Errichtung eines geistlichen Seminars gekommen war, aus eigener Anschauung und durch persönliche Erkundigung nähere Kenntniß von dem Unitarierwesen Siebenbürgens zu erlangen.

Zu einem der bedeutenderen Führer der siebenbürgischen Unitarier schwang sich Georg Enyedi, zuletzt Superintendent von Klausenburg auf († 1597), dessen nachgelassenes Werk wider die Dreieinigkeit und Gottheit Christi [1]) von Possevin's Ordensgenossen Ambros de Pennasola [2]) einer ausführlichen Widerlegung unterzogen wurde [3]). Das Werk besteht aus zwölf Büchern, in deren ersten sechs die betreffenden Lehren über Gott und Christus scholastisch bewiesen, in den letzten sechs Büchern aber alle dem Verfasser dienlich erscheinenden Schriftbeweise für die angestrittenen Lehren vorgeführt und gegen Enyedi's Einwendungen gerechtfertiget werden. So in Bezug auf die Mehrheit der Personen in Gott die Stellen: 1 Mos. 1, 1 (Elohim); 1, 26; 11, 7; 19, 24 u. s. w. Matth. 28, 19; 1 Joh. 5, 7; in Beziehung auf die Gottheit Christi: Sprichw. 8, 22; Jesai. 45, 14; 48, 12; Zach. 5, 2 u. s. w., sodann die lange Reihe neutestamentlicher Stellen aus den Evangelien, Apostelgeschichte und Apostelbriefen, Apokalypse — und endlich eine Reihe von Stellen für die Gottheit des heiligen Geistes, darunter Job 26, 13; Weish. 1, 7; 7, 22 u. s. w.

In Polen wurde die Controverse gegen die Socinianer fortgeführt durch die Jesuiten Wujek [4]), Radziminski und Smiglecki,

---

[1]) Explicationes locorum Scripturae Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet. Auctore Georgio Enyedi.

[2]) Vor Pennasola schrieb ein anderer Jesuit, gleichfalls ein Portugiese von Geburt, Emmanuel de Vega († 1648) gegen Enyedi's Vorgänger: Facti Samosatiniani Dei oppugnatio ac aeternae generationis veraeque Deitatis defensio contra Blandratam et Franciscum Davidem. Wien, 1590.

[3]) Opus egregium de Christi et Spiritus Sancti divinitate nec non de ss. Trinitatis mysterio. Contra Judaeos, Photinum, Socinum, Enjedinum aliosque veteres et novos Arianos. Wien, 1635. Fol.

[4]) De Divinitate Filii et Spiritus Sancti i. e. Dominum nostrum Jesum

welche beide in den Jahren 1592 und 1594 mit den hervorragendsten Führern derselben mündlich disputirten [1]), Skarga [2]), Albert Rosciszewski [3]), Nicolaus Cichocki (Cichovius), welcher a. 1660 auf dem Schlosse Roznow mit Andreas Wissowatius disputirte und nebstdem eine Reihe von Streitschriften gegen die polnischen Neuarianer veröffentlichte [4]).

Christum esse Deum verum Israelis, eundem, qui et Pater, item et Spiritus S., argumenta diversa e sacra Scriptura, e Doctoribus et Synodis omnium saeculorum, contra antiquos et novos Judaeos, et Mahometanos, Arianos, Samosatenos, Servetianos, Gentilistas, Anabaptistas, qui blasphemant SS. Trinitatem, et veram Divinitatem et aeternitatem Filii Dei et Spiritus S. adimunt (polnisch) Petrikau, 1590.

[1]) Vgl. meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 58 u. 59. Von Smiglecki erübrigen folgende schriftliche Controversen: De Divinitate Filii Dei testimonia S. Scripturae, ad tres praecipuos articulos collecta, contra omnes D. Jesu Christi adversarios et refutationem refutatoris cujusdam anabaptistae contra P. D. Jacobum Wujek (polnisch) Wilna, 1595. — Zachariae Prophetae pro Christi Divinitate illustre testimonium adversus Fausti Socini Anabaptistae cavillationes propugnatum. Wilna, 1596. Dazu meine Schrift über Suarez, Bd. I, S. 59, Anm. 1.

[2]) Confusio Arianorum et invitatio eorundem ad poenitentiam, insuper concio de augustissima Trinitate (polnisch) Krakau, 1604. — Secunda confusio Arianorum D. Jarosch Moskorzewski e Moskorzewa, qui ad priorem P. Petri Skarga inflictam scripsit et refutare voluit, ad quae eidem P. Scarga responsionem hanc in nomine Domini praeparavit (polnisch) Krakau, 1608. — Messias Arianorum i. e. Dominus Moskorzewski cum suis Arianis talem Christum profitetur, qualem Mahomet in Alcorano turcico, et ita Scripturam intelligit, ut eam Mahomet intellexit (polnisch) Krakau, 1612.

[3]) Schrieb unter dem pseudonymen Autornamen Andr. Miedzyborski gegen Faustus Socinus. Das Verzeichniß seiner antisocinianischen Streitschriften bei Backer VI, S. 569.

[4]) Triumphus SS. et aeternum adorandae Trinitatis de Samosatenistis vel Socinistis, vulgo Arianis. — Centuria argumentorum pro summa et naturali Christi Domini Nativitate, ejusque perfectionibus divinis collecta et Samosatenistis oblata. Krakau, 1641. — Credo Arianorum, seu confessionis Socinistarum vel Samosathenistarum, symboli apostolici vestem Luclaviciis fraudulenter indutae imposturae retectae. Krakau, 1649. — Triginta rationes, ob quas quilibet et salutem animae et honestatem suam quaerens debet abhorrere illud conventiculum, quod arianum vocant, cum brevi refutatione catechismi racoviensis. Krakau, 1653. —

§. 686.

Wir sind im bisherigen der reformatorischen Neuerung des 16ten Jahrhunderts bis in ihre letzten Ausläufer gefolgt, und wenden unsere Blicke nunmehr jenen Maßnahmen zu, durch welche den religiösen Irrthümern der Zeit begegnet, der Lauf der reformatorischen Bewegung gestaut und in sein richtiges Bett zurückgelenkt, die christliche Eintracht und kirchliche Einheit wieder hergestellt, und der durch alle Zeit sich selbst gleichen und unwandelbaren christlichen Wahrheit ein legitimes und vollgiltiges Zeugniß geschaffen wurde. Das allgemein desiderirte und einzig zureichende Mittel hiefür war ein allgemeines Concil; selbst Luther hatte, sogar noch unmittelbar nach der päpstlichen Verdammung seiner Irrlehren an ein allgemeines Concil appellirt, diese Appellation aber freilich bereits auf dem wormser Reichstage a. 1521 zurückgenommen, auf welchem er die Unfehlbarkeit der Concilien in Abrede stellte, und damit, so viel an ihm war, jede Möglichkeit einer Verständigung, Versöhnung und Wiedervereinigung abschnitt. Die Anhänger Luther's ahmten

---

Nova confusio Socinistarum, ubi evidenter demonstratur, quod Ariani diabolum pro Deo vero habeant etc. Krakau, 1653. — Anathema ministrorum arianorum, qui cupientes effugere id, quod in nova confusione ipsis objectum fuerat, quod scil. diabolum pro Deo vero habeant, eumque cultu divino colere debeant, cujusdam e suis authoritate, quam tamen non habuerunt, anathema diabolo dixerunt, quem tamen ut olim ita et nunc Deum verum vocant. Krakau, 1654. — Epistola paraenetica ad G. D. Jonam Schlichting de Bukowiec, ejus epistolae apologeticae reddita, 1654. — Victoria relata de diabolo ariano, seu responsio ad duos libros, quos Ariani de diabolo scripserunt. Krakau, 1659. — Manes Schlichtingiani seu trutina Vindiciarum Manium Confessionis Socinianae, Varsaviae exustae, editarum a D. Jona Schlichting, 1659. — Speculum Samosatenistarum vel Socinistarum, vulgo Arianorum, in quo ostenditur Socinistas tantopere in religione christiana dissidere a Catholicis et Evangelicis, ut inter Christianos censeri non debeant, sed potius esse tam dominis protestantibus, quam catholicis execrabiles. Krakau, 1656. — Triumphus SS. et aeternum adorandae Trinitatis de Samosatenis saeculo praecedenti a Patribus Soc. Jes. multiplici verbi divini panoplia fortissime impugnatis instructus et a P. Cichovio nonnullis adjectis instauratus anno S. J. saeculari. Krakau, 1660.

sein Verhalten nach, und wollten von dem in Aussicht gestellten allgemeinen Concil, soweit dieses ein Mittel zur Wiederherstellung des katholischen Bekenntnisses in den der Reformation anheim gefallenen Ländern sein sollte, schlechterdings nichts wissen; die lutherisch gesinnten Reichsstände legten auf dem Reichstage zu Speier a. 1529 gegen die Beschlüsse, durch welche man den Lauf der Reformation sistiren, öffentliche Kundgebungen gegen katholische Lehre und katholischen Brauch inhibiren, und den Endentscheid über die theologische Controverse dem angehofften allgemeinen Concil anheimstellen wollte, förmlich Verwahrung ein, und erhielten von daher den Namen Protestanten, der sofort die gemeinsame Bezeichnung aller von der katholischen Kirche grundsätzlich abweichenden Anhänger der Reformation wurde. Bereits im J. 1525 hatten sich der Churfürst von Sachsen, Johann der Beständige und der Landgraf Philipp von Hessen auf des Letzteren Anregung zu Torgau zum gemeinsamen Schutze des Lutherthums in ihren Landen verbündet; diesem Bündniß traten sofort Mecklenburg, Anhalt, Mansfeld, Preußen, die Städte Braunschweig und Magdeburg bei. Im J. 1531 schloßen die protestantischen Stände auf einer Zusammenkunft in Schmalkalden bereits ein Bündniß auf sechs Jahre zur wechselseitigen bewaffneten Vertheidigung; nach Ablauf der sechs Jahre wurde dasselbe unter Beitritt neuer Bundesglieder (Würtemberg, Pommern, Zweibrücken, Anhalt, Nassau) erneuert (vgl. Oben §. 657). Bei einem so entschlossenen Zusammenstehen für die Aufrechthaltung des lutherischen Lehrbegriffes war es ganz natürlich, daß die protestantischen Fürsten die von den Päpsten Clemens VII (1533) und Paul III (1535) an sie ergangenen Aufforderungen zur Beschickung des Concils ablehnten; auf dem schmalkaldner Tage vom J. 1537 genehmigten die protestantischen Fürsten die von Luther abgefaßten, später sogenannten schmalkaldner Artikel, 23 an der Zahl, die gewissermaaßen ein geharnischtes Manifest gegen die in nächster Zeit bevorstehende Eröffnung des nach Mantua ausgeschriebenen Concils sein sollten. In gleicher Weise lehnten die protestantischen Stände auf den Reichstagen zu Speier (1542) und Worms (1545) das nach Trient ausgeschriebene Concil förmlich ab; und wie die schmalkaldner Zusammenkunft vom J. 1537 in eine gehässige Demonstration gegen die katholische Hierarchie ausgelaufen war und Luther Schmalkalden mit der Aufforderung zum

Hasse gegen den Papst verlassen hatte, so vertheilten die protestantischen Stände auf dem wormser Tage (1545) Luther's Schrift: „das Papstthum vom Teufel gestiftet" unter die katholischen Stände, und gaben damit auf das entschiedenste zu erkennen, daß sie vom Concil und den Zwecken desselben nichts wissen wollten. In welcher Weise Karl V, nachdem er sich vergeblich um die Beschickung des trienter Concils von Seite der Protestanten bemüht hatte, dieselben für eine kirchliche Einigung zu gewinnen suchte, ist bereits Oben (§. 660) erwähnt worden; als Sieger bei Mühlberg war er so weit Herr der Situation geworden, daß zufolge seines, auf dem augsburger Reichstage (1550) erneuerten Wunsches wirklich mehrere protestantische Fürsten Abgeordnete nach Trient schickten, selbst Melanchthon mit den wittenberger Theologen war bereits unterwegs. Da änderte der verrätherische Abfall des sächsischen Churfürsten Moriz vom Kaiser plötzlich nochmals die ganze Sachlage; der Gedanke an eine Theilnahme der Protestanten am Concil und an eine auf demselben zu erzielende Verständigung mit denselben wurde nun als ein bei den thatsächlichen Verhältnissen und Stimmungen unausführbares Project vom Kaiser definitiv aufgegeben.

§. 687.

Die Weigerungen der Protestanten, das beantragte allgemeine Concil zu beschicken, und die hiefür angegebenen Gründe wurden von den katholischen Polemikern mehrfach einer näheren Erörterung unterzogen. So ergriff Cochläus das Wort, als die Protestanten die vom Papste Clemens VII in Verbindung mit Karl V an sie ergangene Benachrichtigung über die bevorstehende Berufung des Concils mit ablehnenden Tergiversationen beantworteten. Sie wendeten gegen das Concil ein, daß es kein freies, sondern ein päpstliches Concil sein und auf italischem Boden zusammentreten solle, daß auf demselben einzig die katholischen Bischöfe und päpstlich gesinnten Theologen zu sprechen und auf die Entscheidungen Einfluß zu nehmen hätten; ein solches Concil sei völlig unnütz, zweckwidrig und widerspreche auch allen auf den bisherigen Reichstagen erzielten Beschlüssen rücksichtlich des in Aussicht gestellten allgemeinen

Concils. Cochläus [1]) glossirte diese Antwort in einer an den schottischen Primas und Erzbischof von St. Andreas gerichteten Schrift. Er rügt die Mißachtung, welche die Protestanten gegen den Papst an den Tag legen, welchen sie als einen ihnen völlig fremden Mann und als eine ihnen gegenüberstehende Partei behandeln; er zeigt, daß die gegen die einzelnen Puncte des päpstlichen Antrages gemachten Einwendungen grundlos seien und nichts anderes besagen, als daß man überhaupt kein Concil wolle. Der Papst schlägt zur Sicherheit und Freiheit des Concils eine Deutschland nahe gelegene italienische Stadt vor; Jeder, der die deutschen Verhältnisse kennt, weiß, daß die Väter des Concils auf deutschem Boden vor Störung und Gewaltthat nicht sicher wären. Der Papst beantragt ein Concil nach herkömmlicher Form; die Protestanten wollen eine neue Form und Procedur, sie wollen, daß nicht Bischöfe und Theologen, sondern Laien und Rhetoren das entscheidende Wort haben sollen. Sie lehnen den Vorsitz des Papstes ab, und wollen den Kaiser als Leiter der Berathungen haben; der Kaiser soll darüber wachen, daß die Entscheidungen des Concils auf Grund der Schrift erlassen werden, das Schriftwort allein soll Richter im Streite sein. Aber das Schriftwort ist ja todt, und kann nicht reden, ist also auch nicht im Stande, die auf dem Concil über seinen Sinn entstehenden Streitigkeiten zu entscheiden. Christus selber gebietet, nicht den stummen Buchstaben, sondern die Kirche zu hören; Paulus und Barnabas appellirten in dem über die Beschneidung entstandenen Streite nicht an die Schrift, sondern an die Apostel und Ältesten in Jerusalem, und diese bezeichneten in ihrer Entscheidung abermals nicht die Schrift, sondern den heiligen Geist und sich selber als Richter im Streite: Visum est Spiritui Sancto et nobis. Wären die Gegner des Paulus so gesinnt gewesen, wie die heutigen Lutheraner, so würden sie sich mit dieser Art und Form des Entscheides nicht begnügt, sondern gefragt haben, wo geschrieben stehe, daß die Heiden nicht beschnitten werden sollen? In ähnlicher Weise replicirte Albertus Pighius [2]) auf die Antwort, in welcher die schmalkaldner

---

[1]) Siehe Cochlaei Acta et scripta Lutheri ad a. 1533.

[2]) Apologia indicti a Paulo III concilii adversus lutheranae confoederationis rationes plerasque, quibus eidem detrahunt, nuper in orbem sparsas. Köln, 1538.

Verbündeten im J. 1537 die Einladung zum Besuch des mantuaner Concils ablehnten. Er hebt namentlich hervor, wie unpassend in jeder Weise es sei, daß die deutschen Protestanten statt des Papstes den Kaiser als obersten Ordner der kirchlichen Angelegenheiten hinstellen, da er doch nicht die geistlichen, sondern die weltlichen Angelegenheiten zu besorgen hat, und abgesehen hievon seine Macht nicht über das deutsche Reichsgebiet hinausreicht, ihm also auch die Macht fehlt, die Dänen, Norweger, Polen, Ungarn u. s. w. zum Concil zu berufen oder zur Beachtung seiner Beschlüsse zu verhalten. Überhaupt sei ein allgemeines Concil ohne oder gar wider den Papst nicht denkbar. Die Ausführung dieses Punctes macht den Hauptinhalt der Erörterungen des Pighius aus, die übrigens nur ein Separatabdruck einer Partie des sechsten Buches seines großen Werkes de hierarchia ecclesiastica [1]) sind.

Die gegen das Concil gerichteten Agitationen der Lutheraner im J. 1537 regten abermals den vollsten Eifer des Cochläus an. Die wittenberger Theologen hatten, wie Cochläus erzählt [2]), nach Bekanntwerdung der Convocation des mantuaner Concils durch Paul III sofort 30 Propositionen gegen dasselbe veröffentlichet; diesen folgte die schon erwähnte schmalkaldner Erklärung der protestantischen Stände nebst verschiedenen anderen Libellen, darunter eines über die constantinische Schenkung und vier Briefe von Hus. Dem Eindrucke dieser Libelle auf die öffentliche Meinung suchte nun Cochläus durch kurze Gegenerklärungen zu begegnen, in welchen er die Motive derselben aufdeckte und die in ihnen enthaltenen Unwahrheiten und Verdächtigungen zu entkräften bemüht war; den 30 wittenberger Propositionen stellte er 30 Widerlegungssätze entgegen, in welchen die Auctorität der Concilien aus der Schrift, aus den Vätern, Gesetzen und Canones nachgewiesen wurde, und fügte zur näheren Begründung 70 andere Sätze hinzu. Als im Jahre darauf Luther eine Reihe von Artikeln veröffentlichte, welche im Namen der Seinen an das nach Vicenza verlegte Concil adressirt waren, so ergriff Cochläus wiederum die Feder [3]) und beschwor die deutschen Lutheraner, daß sie zur Ehre der deutschen Nation von

---

[1]) Siehe Oben §. 665.
[2]) Act. et script. Luth. ad a. 1537.
[3]) Vgl. Act. et script. Luth. ad a. 1538.

der Einreichung jener Artikel beim Concil abstehen möchten, damit die Deutschen den daselbst versammelten Vertretern der übrigen Nationen nicht zum Gegenstande des Gelächters und der Mißachtung würden; die Artikel Luther's enthalten in den meisten Puncten das Gegentheil dessen, was die Protestanten in der augsburger Confession öffentlich vor Kaiser und Reich als ihr Bekenntniß erklärten, und seien nebstdem voll Absurdität und Impietät.

§. 688.

Im J. 1562 überreichten die protestantischen Reichsstände Deutschlands dem Kaiser Ferdinand I zu Frankfurt bei der Krönung seines Sohnes Maximilian II zum römischen König eine Denkschrift, in welcher sie die Gründe darlegten, aus welchen sie das trienter Concil nicht beschickten, und weder dieses, noch irgend je ein künftiges vom Papste zu berufendes Concil anerkennen könnten. Lindanus unterzieht in seinem bereits erwähnten Apologeticum ad Germanos[1]) diese Gründe einer näheren Prüfung. Zunächst kommt ihm die Versicherung der protestantischen Fürsten, ohne Rücksicht auf zeitliche Vortheile und einzig aus pflichtschuldiger Heilighaltung des lauteren unverfälschten Evangeliums jede Theilnahme am Concil abgelehnt zu haben, wenig glaubhaft vor; er findet die Versicherungen dieser uneigennützigen Hingabe an das reine Evangelium nicht vereinbar mit der noch immer fortdauernden Aufhebung und Plünderung katholischer Institute, Stiftungen, Kirchen, Klöster u. s. w., mit der augenfälligen Mißachtung der Reichstagsbeschlüsse, welche dieses Treiben inhibirten, mit der eigenmächtigen Gewaltsamkeit, welche es den Beschädigten und in ihren Rechten Gekränkten wehrt, ihre Klagen vor das Reichskammergericht zu bringen u. s. w. Die Stände sagen, sie hätten die Berufung zum Concil abgelehnt, weil die Stände und Fürsten des deutschen Reiches nicht dem Papste unterthan wären; dieß heißt die Eigenschaft geflissentlich mißkennen, in welcher der Papst die Einladung zum Concil ergehen ließ, nämlich als Haupt der Kirche. Als solches wollen ihn nun freilich die Überreicher der Denkschrift nicht anerkennen, weil die römische Curie im Grund und Boden verdorben sei. In dieser Anklage liegt eine

[1]) Vgl. Oben §. 666.

ungerechte Übertreibung und eine unverdiente Injurie gegen die Päpste, welche die wirklich vorhandenen Mißstände zu bessern aufrichtig bemüht waren. Diese Übelstände sind auch von pflichttreuen Katholiken, von einem Joh. Picardus, Isidorus Clarius, Claudius Geselius und letztlich noch von Ruard Tapper freimüthig gerügt worden; aber keiner dieser Männer fand darin einen Grund, sich von der Kirche loszusagen und dem Papste den schuldigen Gehorsam aufzusagen. Die Stände gaben zu verstehen, daß sie letztlich auch noch über die Mißbräuche der römischen Curie mit christlicher Schonung hinwegzugehen entschlossen wären; es sei ihnen aber unmöglich, noch weiter zu gehen und den idololatrischen Aberglauben zu billigen, der durch Papst und Mönche in die Kirche eingeführt worden sei. Der Widerlegung dieser Anschuldigung ist nun eigentlich die ganze Schrift des Lindanus gewidmet, welche alle einzelnen Puncte durchnimmt, in welchen die Überreicher der Denkschrift von dem katholischen Bekenntniß für immer dissentiren zu müssen erklären. Als erster Hauptanklagepunct wird von ihnen das principielle Verhalten der päpstlichen Theologen zur heiligen Schrift vorangestellt, die von denselben zu einem stummen Lehrer, zu einer wächsernen Nase, zu einer änigmatischen Sphinx herabgewürdiget werde; von der Lehre der mißhandelten Schrift abgehend hätten die Erfinder der päpstlichen Dogmen eine Art von Talmud ausgesonnen und einen neuen Koran erzeugt. Lindanus fühlt sich auf diese Klage veranlaßt, einige Proben protestantischer Willkür in Behandlung und Mißhandlung der Schrift vorzuführen, und geht sodann auf eine ausführliche Vertheidigung des katholischen Traditionsprincipes über, bei welcher Gelegenheit er sein großes Werk: Panoplia, welches diesem Gegenstande gewidmet ist, gegen einige Angriffe des Chemniz vertheidiget. Sodann folgen der Reihe nach Vertheidigungen der katholischen Heiligenverehrung, des Bildercultus, der Transsubstantiation und Messe, der katholischen Lehren über den freien Willen, Erbsünde, Rechtfertigung, Fegefeuer, Taufceremonien, Firmung, Bußsakrament, Communion sub una, Priesterweihe und Cölibat, letzte Ölung, kirchliche Ceremonien, Consecrationen, Benedictionen, Processionen und sonstige kirchliche Bräuche, Fasten, Feste. Wir werden auf die nähere Erörterung dieser Puncte, soweit sie zur katholischen Vertheidigung der Entscheidungen des trienter Concils gehören, weiter unten zurückkommen, und erwähnen hier nur noch eine

andere Vertheidigungsschrift für das Concil, die ohne näheres Eingehen auf die einzelnen Lehrentscheidungen desselben einzig das Concil als solches gegen protestantische Ungunst und Verunglimpfung in Schutz nimmt. Es ist dieß die gegen Fabricius Montanus gerichtete und dem Cardinal Hosius gewidmete Schutzschrift des salmanticenser Domherrn Petrus Fuenteduegna [1]), welcher darzuthun bemüht ist, daß das Concil die wahrhafte und legitime Repräsentation der communitas christiana sei, und die Einwürfe des Gegners in Bezug auf Ort, Mitglieder des Concils, angebliche Ungunst der öffentlichen Meinung und Erfolglosigkeit seiner Maßnahmen und Beschlüsse u. s. w. bekämpft.

§. 689.

Die Gründe, aus welchen die Protestanten die Beschickung des trienter Concils und die Anerkennung seiner Beschlüsse und Maßnahmen beharrlich ablehnten, reducirten sich schließlich darauf, daß die katholische Kirche heillos verdorben sei, und diese Verderbtheit in der Kirche Roms und im Papstthum, unter dessen Ägide das Concil beschließen und handeln wolle, gipfle. Daß in der Kirche Mißbräuche und Übelstände vorhanden seien, wurde allgemein anerkannt, und die Klagen hierüber machten sich bereits auf dem wormser Reichstage vom J. 1521, auf welchem über Luther die Reichsacht verhängt wurde, in einer für das Ansehen des päpstlichen Stuhles derogirenden Weise laut; indeß wurde doch zugleich die Hoffnung und Erwartung ausgesprochen, daß auf dem in Aussicht genommenen allgemeinen Concil den beklagten Übeln werde abgeholfen werden. Die vielgenannten achtzig, später auf 101 angewachsenen Gravamina, welche die deutschen Reichsstände zu Worms gegen die römische Curie und den päpstlichen Stuhl beim Kaiser einreichten, bezogen sich auf die schweren und drückenden Geldleistungen, welche Rom der deutschen Kirche und Nation auferlege, auf die willkürliche, von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Personen gänzlich absehende Besetzung der geistlichen Ämter und Pfründen,

---

[1]) Petri Fontidonii Doctoris Theologi pro sacro et oecumenico concilio Tridentino adversus Jo. Fabricium Montanum Apologia ad Germanos. Antwerpen, 1575.

auf die Eingriffe des Papstes in die weltliche Gerichtsbarkeit, auf die Bettelmönche, auf die ausgelassenen und zuchtlosen Sitten der niederen Klerisei, auf die Unfüge der Ablaßverkündung; ja sie nehmen nicht Anstand, auf das Wohlleben und die üppige Pracht am päpstlichen Hofe als ein Ärgerniß für die gesammte Christenheit hinzuweisen. Auf diesen letzteren Punct hatte, unter Beziehung auf Luther's Anklagen wider den Papst und römischen Klerus, bereits auf dem wormser Reichstage der päpstliche Legat Aleander dasjenige geantwortet, was durch die Rücksicht auf die Ehre und Würde des römischen Stuhles geboten war, und Wohldenkenden genügen konnte [1]). Leo's X Nachfolger Papst Hadrian VI instruirte seinen an den nürnberger Reichstag vom J. 1522 abgeordneten Legaten Chieregati, die von den deutschen Ständen erhobenen Beschwerden, so weit sie auf Wahrheit beruhten, rückhaltlos anzuerkennen, und jede mögliche Verbesserung, zunächst am römischen Hofe selber, von dem vielleicht das Übel ausgeflossen sei, in Aussicht zu stellen; nur möge man nicht plötzliche Beseitigung so mannigfacher und complicirter Übelstände fordern und erwarten, und es in besonnener Einsicht als Zeichen eines guten und ernsten Willens ansehen, wenn zuvörderst an die schwersten und dringendsten Übelstände Hand angelegt werde. Hadrian gieng bei diesen Reformanbietungen von der Voraussetzung aus, daß Luther's ungesunde Irrungen keinen Vernünftigen fesseln könnten, und daß sonach, wenn von Seite des kirchlichen Oberhauptes jeder Anlaß zur Unzufriedenheit mit dem in der Kirche Bestehenden beseitiget werde, die Gährung der Gemüther beschwichtiget, und die drohenden Gefahren der Zeit beschworen werden können müßten. Er wurde in seinen Erwartungen leider getäuscht; anstatt seinen edlen Absichten entgegenzukommen, beutete man seine, mit apostolischer Demuth abgelegten Geständnisse mit roher Lieblosigkeit aus, und gab zu verstehen, daß erst dann, wenn etwas Namhaftes zur Besserung der kirchlichen Schäden geschehen sein würde, Zeit wäre, auch gegen Luther ernstlich vorzugehen; früher etwas gegen Luther unternehmen, sei bei der aufgeregten und unzufriedenen Stimmung des vielfach geärgerten Volkes eine bedenkliche und gefahrvolle Sache. Eine ähnliche feindselige Stim-

---

[1]) Vgl. Riffel christl. Kirchengesch. d. neu. Zeit. Bd. I (2 Aufl.), S. 266 bis 268.

mung gab sich auf dem nürnberger Reichstage vom J. 1524 kund, auf welchem Cardinal Campeggio als Legat des Papstes Clemens VII anwesend war; der Legat erlangte nur so viel, daß man versprach, „nach Thunlichkeit der Neuerung steuern zu wollen“, während man sich vorbehielt, die Beschwerden gegen den heiligen Stuhl auf der nächsten Reichsversammlung durch einen Rath erfahrener Männer genauer erwägen zu lassen. Nur bei einigen katholischen Ständen: Erzherzog Ferdinand von Österreich, Wilhelm und Ludwig von Baiern, und mehreren geistlichen Fürsten setzte Campeggio die Abschließung eines Bündnisses durch, dessen Theilnehmer sich gegenseitig verpflichteten, durch die gesetzlichen Mittel dem weiteren Vordringen der Reformation zu wehren, und die vom Legaten zur Wiederherstellung der gefallenen Kirchenzucht vorgelegten Artikel anzunehmen. Gemäß dieser Vereinbarung wollten die verbündeten Fürsten die Ketzerei nach den bestehenden Gesetzen bestrafen, keine Neuerung im Gottesdienste gestatten, keine verheiratheten geistlichen Personen: Priester, Diakone und Subdiakone, ausgesprungene Mönche und Nonnen in ihren Gebieten dulden, das Fastengebot aufrecht halten, die Schmach- und Schandschriften unterdrücken, die zu Wittenberg studirenden Landessöhne unter Verlust ihrer Beneficien, Gottesgaben und Erbfälle zurückrufen, und Keinem Aufnahme gestatten, der im Gebiete eines der Verbündeten wegen Ketzerei vertrieben worden sei. Damit aber den Reformationsgelüsten nicht innerhalb der Länder der katholischen Fürsten Raum gegeben würde, sollte nach des Legaten Antrag zunächst durch genaue Beaufsichtigung der Geistlichkeit jedes Ärgerniß hintangehalten werden; es sollte demnach kein Candidat des geistlichen Standes ohne vorausgehende strenge Prüfung zum Priester geweiht werden, und Keiner predigen dürfen, er sei denn in Lehre und Leben hinlänglich geprüft und dazu bevollmächtiget; die Priester sollten standesgemäß leben, sich anständig kleiden, keine Wirthshäuser, Schauspiele und Gastmäler besuchen, keinen Handel, keine Zeichendeuterei und Zauberei treiben, nicht fluchen und lästern, nichts über Gebühr an Renten, Zinsen, Opfern, Meßstipendien und für Ausspendung der Sacramente fordern u. s. w., herumschwärmende Mönche sollten in ihre Klöster zurückgebracht, ausschweifende Geistliche nach der Strenge der kirchlichen Canones nachsichtslos gestraft werden u. s. w.; nebenher wurde die Verringerung der

und Interdict festgesetzt, und hinsichtlich des Fastengebotes bestimmt, daß es fortan unter der Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche, nicht aber unter Strafe des Bannes geboten sein solle. — Das Zusammenstehen der katholischen Fürsten hatte wenigstens diese gute Folge, daß das Durchgreifen der Reformation in einem zusammenhängenden Complexe süddeutscher Länder verhindert wurde, wie schwierig sich auch noch immerhin später die Lage des Königs Ferdinand und seiner Nachfolger bis auf Ferdinand II herab in den österreichischen Erbländern gestaltete. Für eine innere Reformation der Kirche aber d. h. für die Wiederherstellung und Förderung religiös-sittlicher Zucht und Ordnung reichten in jenen wilden und bewegten Zeiten, in deren Strudel Klerus und Volk gezogen wurden, die weltlichen und geistlichen Machtmittel der Verbündeten nicht aus, und erst der neuerstandene Jesuitenorden machte in seinem ersten Auftreten auf dem Schauplatze des Reformationsdrama auch den ersten Anfang zu einer Restauration des in dem größeren Theile der katholisch verbliebenen Länder Deutschlands tief gesunkenen religiös-kirchlichen Lebens.

Es handelte sich indeß nicht bloß um Erhaltung des kirchlichen Glaubens und der christlichen Zucht und Sitte in den beim katholischen Bekenntniß verbliebenen Ländern, sondern um eine durchgreifende Ordnung und Regeneration der allgemeinen kirchlichen Verhältnisse, um Beseitigung der Mißstände in der kirchlichen Verwaltung und um Abhilfe der sonstigen Beschwerden, so weit dieselben wirklich gegründet waren. Daß dieß Letztere nicht durchgängig der Fall, und nicht Weniges durch ungerechte Übertreibung oder Entstellung in ein viel schlimmeres Licht gestellt worden sei, legten die geistlichen Stände auf dem augsburger Reichstage vom J. 1530 in einer detaillirten Antwort auf die in den vorausgehenden Reichstagen wiederholt zur Sprache gebrachten Gravamina dar. Sie wiesen bei dieser Gelegenheit auch darauf hin, daß manche der von den weltlichen Ständen urgirten Mißstände eben nur den Weltlichen selber zur Last fallen; denn gerade sie seien es, welche nach Laune und Belieben unwissende und rohe Menschen: Reit- und Stallknechte, Köche, Geleitsmänner und Verwalter aufgreifen und gegen den Willen der Bischöfe, Archidiakonen und Pröpste nicht nur zu den niederen, sondern sogar zu höheren kirchlichen Ämtern und Würden befördern, aber dabei sich oder Anderen gewisse Emolumente

und einen Theil der Einkünfte vorbehalten. Den Weltlichen wurde bei diesem Anlasse noch manche andere heilsame Wahrheit zu verstehen gegeben; es wurde ihnen z. B. bemerkt, daß es nur billig und ordnungsgemäß sei, wenn die Bischöfe Sorge trügen, daß die ohnehin reichliche Nutznießung der Kirchen- und Stiftsgüter durch die nachgebornen Adelssprossen auf die legitime Nachkommenschaft des Adels beschränkt werde, daß mancher armen oder verarmten Familie des Kleinadels durch Verleihung einer einträglichen Präbende an eines oder mehrere ihrer Mitglieder aufgeholfen worden sei u. s. w. Im Übrigen bemerken die Bischöfe, daß sie ihre Entgegnung auf diejenigen Puncte beschränken wollen, welche speziell sie selbst und ihre Amtsführung betreffen; rücksichtlich der gegen die päpstliche Curie erhobenen Beschwerden stellen sie es einer höheren Auctorität anheim, zu antworten und die nöthigen Maßnahmen zu einer näheren Verständigung zu ergreifen.

Diese höhere Auctorität, auf welche die Bischöfe in Sachen der Kirchenregierung verwiesen, täuschte die in sie gesetzten Erwartungen nicht; Papst Paul III zog beim Antritte seines Pontificates (a. 1534) sieben Männer von vorzüglich bewährter Gesinnung und gediegenem Charakter in sein engstes Vertrauen, und trug ihnen die Ausarbeitung eines Entwurfes für die Reformation der Kirche auf. Diese Männer waren die Cardinäle Contareni, Caraffa, Sadolet, Polus, die Erzbischöfe Fregoso von Salerno und Aleander von Brindisi, der Bischof Giberti von Verona, welchen weiter noch der Abt von Monte Cassino Cortesius und der Dominicaner Thomas Badia Mag. S. Pal. beigegeben wurden. Diese Männer arbeiteten ein im Geiste Hadrian's VI gedachtes Gutachten über die Zustände und Bedürfnisse der Kirche aus, welches geheim gehalten, allmählig aber durch entsprechende Maßregeln in die Wirklichkeit übergeführt werden sollte. Der Reformationsentwurf hatte das Mißgeschick, an die Protestanten verrathen zu werden; er wurde selbstverständlich als Schuldbekenntniß des Papstes behandelt und veröffentlichet, und von Luther mit rücksichtslosem Hohne commentirt. Eine in glimpflicherem Tone gehaltene Commentation über das bekannt gewordene Reformationsproject veröffentlichte der Rector der straßburger Schule Johann Sturm, der sich mehrfach an den in jener Zeit veranstalteten Conferenzen und Besprechungen über Wiederherstellung der Eintracht im christlichen Bekenntnisse beschäftigte, aber, vorherrschend nur mit

philologischen und humanistischen Studien beschäftiget, zu keinem entschiedenen Abschlusse mit sich selber kam, und keiner der christlichen Confessionen bestimmt angehörte. Cochläus unterzog Sturm's Schrift einer kurzen Besprechung [1]), in welcher er lobend anerkennt, daß Sturm sich um vieles billiger und bescheidener äußere als Luther, und der Hoffnung auf Wiederversöhnung der Protestanten mit der Kirche Raum lasse. Das geeignete und einzig denkbare Mittel zur Wiederherstellung der Eintracht sei das Concil, dessen Aussprüchen sich die Protestanten selbstverständlich ohne Rückhalt unterwerfen müßten. Sturm äußert sich wohlgefällig über die im Gutachten der Cardinäle vorkommende Äußerung, daß der Papst den Gesetzen der Kirche unterthan, und an die Beobachtung derselben gebunden sei; Cochläus glaubt dem nur beifügen zu müssen, daß der Papst nach Umständen von denselben auch dispensiren können muß. Der schwierigste Punct in der Unionssache sei die Frage wegen der von den protestantischen Fürsten wiederherauszugebenden Kirchengüter. Nachdem Cochläus mehrere protestantische Vorurtheile und Irrthümer Sturm's im Einzelnen bemängelt und berichtiget hat, geht er auf die allgemeinen Mittel über, welche Sturm behufs der Ermöglichung einer Wiedervereinigung der Protestanten mit der alten Kirche vorschlägt: Seitens der Protestanten Wiederherstellung der kirchlichen Ceremonien und Bräuche, welche der Einsetzung Christi nicht entgegen sind, von Seite der katholischen Kirche Gestattung der Mittel zur genaueren Befreundung mit der Schrift, periodische Synoden, Belassung der protestantischen Pastoren in ihren Ämtern unter der Bedingung, daß sich dieselben den alten Kirchengesetzen fügen und die alte Erblehre der Kirche anerkennen, Reinigung der katholischen Kirche von Mißbräuchen und eingerotteten Schäden. Cochläus hält diese Vorschläge für eine geeignete Basis zu Unterhandlungen mit den Protestanten, und glaubt, daß das Concil auf die proponirten Puncte ohne Anstand eingehen werde. Neben Cochläus antwortete auch Sadolet auf Sturm's Äußerungen in freundlicher und liebreicher Weise, führte ihm jedoch die vielen harten und ungerechten Anklagen wider die römische Kirche und deren Zustände ernstlich zu Gemüthe, und bezeichnet diese schmähsüchtige Verunglimpfung Roms

---

[1]) Aequitatis discussio super concilio delectorum Cardinalium etc., 1538.

und seiner Männer als eine des Geistes und Talentes Sturm's unwürdige Sprechweise [1]).

§. 690.

Das lange ersehnte Concil, von welchem alle Besseren die Wiederherstellung der christlichen Eintracht, die Heilung und Beseitigung der Schäden und Gebrechen der Kirche erwarteten, trat nach vorausgegangenen vergeblichen Versuchen des Papstes Paul III, es in einer allen dabei interessirten Parteien genehmen italienischen Stadt zu versammeln, zu Ende des Jahres 1545 auf deutschem Boden in Trient zusammen, und feierte am 13 Dezember seine erste Sitzung, und bezeichnete in dieser als seine Zwecke die Förderung des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit, die Ausrottung der Irrlehren, den Frieden und die Einigkeit der Kirche, die Verbesserung des Klerus und christlichen Volkes, und wirksame Maßnahmen zur Unterdrückung und Vertilgung der Feinde des christlichen Namens. In den Zwischenberathungen zwischen der zweiten und dritten öffentlichen Sitzung (13 Januar und 4 Februar 1546) wurde lebhaft discutirt, welche Gegenstände, ob jene der Lehre oder die der kirchlichen Reform zuerst an die Reihe kommen sollten. Der Kaiser wünschte, daß die praktischen Angelegenheiten der Kirchenreform zuerst in Angriff genommen werden sollten, und die ihm ergebenen Mitglieder der Versammlung, Cardinal Madrucci von Trient an der Spitze, traten eifrigst für den Wunsch des Kaisers ein. Der Papst war jedoch der Meinung, daß die Protestanten ein solches Vorgehen der Synode abermals als ein ehrloses Schuldbekenntniß der Kirche deuten würden, und wünschte, man möge nach dem Beispiele der früheren Concilien mit Erörterung der Dogmen als Grundlage des Ganzen beginnen, und die für die allgemeine Kirche bestimmten Reformdecrete nachfolgen lassen, die Reform der päpstlichen Curie aber mit ehrendem Vertrauen ihm selber überlassen. Die päpstlichen Legaten del Monte und Campeggio vermittelten die beiderseitigen Wünsche dahin, daß Dogmen und Reformen gleichzeitig verhandelt, und in jeder Sitzung der Entwickelung und Declarirung der kirchlichen Glaubenssätze immer

[1]) Vgl. Cochl. Act. et script. Luth. ad a. 1539.

auch einige Reformationsbeschlüsse nachfolgen sollten. Demgemäß kamen in den vier Sitzungen vom 8 April 1546 bis zum 3 März 1547 (Sess. IV—VII), nach welchen die Arbeiten des Concils auf längere Zeit suspendirt wurden, folgende Reformbeschlüsse zu Stande: Es sollen an allen Kirchen, an welchen irgend ein salarirtes und bepfründetes Amt für Lectoren der Theologie besteht, fleißig Vorträge über die heilige Schrift gehalten werden; eben so soll an Metropolitan-, Cathedral- und Collegiatkirchen, insbesondere größerer Städte, eine Präbende für die Abhaltung öffentlicher Vorträge über die heilige Schrift errichtet werden; in den bischöflichen, klösterlichen und sonstigen geistlichen Schulen, wie an den öffentlichen Gymnasien soll für einen hinreichenden Unterricht in der heiligen Schrift, beziehungsweise für eine genügende Vorbereitung der Schüler auf das Lehramt der heiligen Schrift Sorge getragen werden. Bischöfe und Prälaten sollen des Predigtamtes fleißig warten und im Verhinderungsfalle für geeignete Stellvertreter Sorge tragen; Pfarrer und sonstige Seelsorgspriester sollen mindestens an Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes verkünden und das christliche Volk nach dessen geistlichem Bedürfniß und Fassungsvermögen im christlichen Glauben und in den pflichtgemäßen Übungen des christlichen Lebens unterweisen; die Bischöfe haben über die Erfüllung dieser Obliegenheit zu wachen, und die Säumigen zur Verantwortung zu ziehen. Ordensgeistliche dürfen ohne Erlaubniß des Bischofes nicht predigen; der Bischof hat das Recht, gegen dieselben einzuschreiten, wenn sie durch ihre Predigten irgendwie Anstoß und Ärgerniß geben sollten; dagegen sollen die Bischöfe dieselben auch gegen ungerechte Verfolgungen und Vexationen zu schützen bereit sein. Weiters wird den Prälaten und allen jenen Inhabern von Präbenden, deren Verpflichtungen die persönliche Anwesenheit des Präbendaten am Orte seiner Präbende erheischen, die Einhaltung der Residenzpflicht eingeschärft; Seelsorger müssen für den Fall einer Abwesenheit aus gerechten Ursachen sich die Erlaubniß des Bischofes erwirken, die schuldigen Dienstverrichtungen des Abwesenden müssen durch einen Dritten versehen, und die Kosten der Suppletur vom Pfründeneinkommen des Abwesenden bestritten werden. Dem Bischof obliegt die ordentliche Aufsicht über den Wandel aller Säcularpriester und der außerhalb des Klosters sich aufhaltenden Ordensgeistlichen. Bischöfe

können und sollen, so oft sie es für nöthig halten, die Kirchen ihrer Diöcesen visitiren; ihrer Befugniß hiezu können von Seite geistlicher Capitel und geistlicher Personen keine Exemtionen, Privilegien oder Gewohnheiten irgend welcher Art entgegengestellt werden. Zu geistlichen Ämtern dürfen nur solche Männer, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen, befördert werden; Bischöfe können nicht mehrere Bisthümer zugleich verwalten; eben so wenig können zwei Curatbenefizien oder incompatible Ämter in Einer Person vereiniget sein. — In den nach Wiederaufnahme der Sitzungen des Concils unter Julius III gehaltenen Sitzungen (1 Mai 1551 – 22 April 1552) kamen in Sess. XIII und XIV vornehmlich die Regeln des geistlichen Straf- und Correctionsverfahrens zur Sprache. Eine Reihe wichtiger Reformdecrete wurde weiter noch nach der dritten Wiedereröffnung des abermals durch neun Jahre sistirten Concils in den Jahren 1561 bis Ende 1563 abgefaßt. Die Reformdecrete der Sess. XXI—XXV beziehen sich auf die verschiedenen Pflichten der bischöflichen Administration, geziemenden Wandel der Geistlichen, würdige Besetzung der Domprädenden, gewissenhafte Verwaltung des Kirchenvermögens, Errichtung von Klerikalseminarien, geistliche Erziehung, stufenweise Ordination mit Einhaltung der Interstitien, Pflichten bei der Bischofswahl, Berücksichtigung würdiger Männer aller Nationen bei Cardinalspromotionen, Abhaltung der Provinzial- und Diöcesansynoden, durchgreifende Verbesserungen im gesammten Klosterwesen, würdiges und bescheidenes Hauswesen der Prälaten und Cardinäle, nachdrückliche Bestrafung des Concubinates, Aufrechthaltung der kirchlichen Rechte der Immunität. Ferner wurde noch angeordnet, daß die durch das Concil angeordneten Arbeiten behufs der Herausgabe eines Katechismus, Missale, Breviers und eines Verzeichnisses verbotener Bücher dem Papste zur Vollendung und Publication übergeben werden sollten. Schließlich werden im Namen Gottes die Fürsten aufgefordert, für die allgemeine Annahme und Beobachtung der Beschlüsse des Concils Sorge zu tragen, und selber mit dem Beispiel treuer Darnachachtung voranzugehen.

§. 691.

Diese Mahnung fand bei den katholischen Fürsten nicht sofort ausnahmsloses Gehör. Obschon gegen die Lehrbestimmungen des Concils katholischerseits selbstverständlich nirgends etwas eingewendet wurde, so ließ der spanische König Philipp II doch die Reformdecrete in seinen Reichen nur unter ausdrücklicher Wahrung seiner königlichen Rechte promulgiren; in Frankreich aber war die Promulgation derselben ungeachtet wiederholten Andringens des Papstes und eines Theiles des französischen Klerus schlechterdings nicht durchzusetzen. Die Königin-Mutter Maria von Medici schützte anfangs die Rücksicht auf die zerrütteten Zustände des Reiches vor, und erklärte endlich, daß die Rücksicht auf die Hugenotten, und die Unvereinbarkeit mehrerer Disciplinarbeschlüsse mit den Prärogativen der Krone und der legitimen Gewohnheiten des Reiches der Promulgation entgegenstünden. Im Übrigen wurde das Concil als giltig und legitim anerkannt, und viele Reformbestimmungen desselben in die königlichen Ordonnanzen aufgenommen. Das Parlament selber stand für die Geltung des Concils als ökumenischer Synode ein, und zog den Parlamentsadvokaten Charles du Moulin zur Verantwortung, der gleich nach Beendigung des Concils ein anonymes Gutachten veröffentlichet hatte, in welchem nicht bloß die Unverträglichkeit der Reformdecrete mit den Rechten und Prärogativen der französischen Krone und Kirche, so wie mit der Verfassung und Gesetzgebung des Reiches, sondern die Ungiltigkeit des Concils selber theils aus formellen Gründen, theils sogar wegen gewisser dogmatischer Entscheidungen behauptet war. Du Moulin's Gutachten wurde mit den strengsten Verboten belegt, durfte in Frankreich weder gedruckt noch verkauft werden; ihm selber wurde auf zeitlebens verboten, je mehr über staatskirchliche und theologische Dinge etwas schriftlich zu veröffentlichen. Es fand sich auch bald unter seinen Standesgenossen ein Mann, der seinem Gutachten eine ausführliche und wohlbegründete Widerlegung widmete, der Doctor Juris und Professor zu Pont-à-Mousson Pierre Gregoire (Petrus Gregorius Tolosanus), dessen Gegenschrift der letzten Ausgabe der Werke du Moulin's (vom J. 1681) einverleibt wurde. Pierre Gregoire entkräftet zuerst die gegen die Rechtsgiltigkeit des

Concils vorgebrachten Gründe; es sei nicht richtig, daß den Protestanten ein nicht vom Papste zu berufendes und zu leitendes Concil versprochen worden sei, daß die deutschen protestantischen Fürsten vom Papste Clemens VII an das allgemeine Concil appellirt, und der Papst ihnen für den Fall, daß er kein Concil berufen würde, zugestanden hätte, sich an die augsburger Confession halten zu können u. s. w.; es sei ein Irrthum du Moulin's, zu meinen, daß die Leitung des Concils dem Papste zustehe, und die Laien auf dem Concil mitzustimmen hätten; eben so sei es unwahr, daß das Concil ausgesprochen hätte, der Papst stehe über dem Concil, oder sei Alleinherrscher in der Kirche; wol aber sei es unbestritten, daß die Decrete des Concils der päpstlichen Bestätigung bedürfen, und in diesem Sinne stehe der Papst über dem Concil. Diese Superiorität des Papstes ist auch auf den Concilien zu Constanz und Basel nicht geläugnet worden; übrigens seien die Decrete dieser beiden Concilien betreffs des Verhältnisses zwischen Papst und Concil von der Kirche nicht anerkannt worden, und es liege im eigenen Interesse der französischen Krone, festzuhalten, daß der Papst über dem Concil stehe, weil sonst das von Papst Leo X dem französischen König zugestandene Recht der Bischofsernennung, welches von den genannten Concilien den weltlichen Herrschern abgesprochen wird, ungiltig wäre. Die wiederholte Suspension und Prorogation des trienter Concils sei kein zureichender Grund zur Verwerfung desselben; eben so wenig die feindselige Gesinnung des Papstes Julius III gegen den französischen König, indem unter Julius III keine einzige Sitzung des Concils stattgehabt habe. Du Moulin hatte behauptet, das Concil sei mit dem Gedanken umgegangen, die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer als eine causa juris divini zu erklären; der Papst habe jedoch zuerst durch Polus eine Verschiebung dieser Angelegenheit erwirkt und mittlerweile 40 italienische Bischöfe zum Concil beordert, um den projectirten Beschluß mit Stimmenmehrheit fallen zu machen. Das Wahre ist — erwidert Gregor von Toulouse — daß das Concil, als es die Residenzpflicht der Bischöfe in den Bereich seiner Reformprojecte zog, gar nicht die Absicht hatte, in die Frage einzugehen, ob jene Pflicht de jure divino sei oder nicht; daß es dem Papste die Freiheit ließ, aus vernünftigen Gründen von dieser Pflicht zu dispensiren, war nichts Ordnungswidriges. Auch hat es außer Cajetan keinen Theo-

logen gegeben, welcher die ununterbrochene und perpetuirliche Residenz für eine Sache des göttlichen Rechtes erklärt hätte. Mit Übergehung der Aufklärungen Gregor's über mehrere vermeintliche dogmatische Verstöße, deren sich das Concil nach du Moulin's Meinung schuldig gemacht hätte, wollen wir seine Antworten auf diejenigen Beschuldigungen vernehmen, welche die Unvereinbarkeit der Reform- und Disciplinarbeschlüsse des Concils mit der in Frankreich bestehenden Ordnung betreffen. Du Moulin hatte behauptet, es streite gegen die altkirchliche Sitte, gegen kirchliche und weltliche Gesetze und speziell gegen das für das Herzogthum Orleans bestehende Recht, daß den Laien und weltlichen Obrigkeiten bei Einsetzung von Bischöfen, Pfarrern und anderen geistlichen Amtsträgern jeder gesetzliche Einfluß abgesprochen werde. Gregor bemerkt dagegen, daß die Ordination der Bischöfe und Priester von jeher eine rein geistliche Angelegenheit gewesen, der Einfluß der Laien auf Besetzung der Kirchenämter und der Könige auf Besetzung der Bisthümer von jeher nur in Folge eines besonderen Privilegs als Ausnahme vom gemeinen Recht stattgehabt habe; daß das Concil nur von der Ordination und Anstellung der Priester rede, und die speziellen Gesetze des Herzogthums Orleans im französischen Reiche nicht mehr gälten, und wofern sie noch in Übung wären, von den Prinzen gewiß gerne aus Achtung vor den allgemeinen Kirchengesetzen aufgegeben würden. Damit ist auch der weitere Einwand beseitiget, daß nach den speziellen Verordnungen des Herzogthums Orleans die Candidaten des Priesterthums erst im 30sten Lebensjahre die priesterlichen Weihen empfangen dürfen. Daß das Concil über die Rechte der Bischöfe in Beziehung auf die Vermögensgebahrung der Kirchenfabriken und Hospitäler Bestimmungen erließ, ist kein Eingriff in die königlichen Rechte; die Verwaltung des Kirchenvermögens steht den Bischöfen zu, nur sollen sie in dieser Hinsicht Brauch und Herkommen achten. Das Concil hat die von den Kindern ohne Wissen der Eltern eingegangenen Ehen keineswegs für erlaubte Ehen erklärt, es hat nur in Rücksicht auf den sacramentalen Charakter dieser Verbindungen gegen die Nichtigkeitserklärung derselben sich ausgesprochen; im Grunde besagen ja auch die französischen Gesetze nichts anders, welche die Eingehung solcher Ehen wol für strafwürdig ansehen, aber nicht die Nullität derselben erklären. Die Rücksicht auf die in Frankreich tolerirten Ehen der

Reformirten ist kein Grund, die Anordnung des Concils zu tadeln, daß der Eheconsens, um giltig zu sein, in Gegenwart des Priesters gegeben werden müsse. In Bezug auf die Provision der Bisthümer hat das Concil keine Neuerung zu Gunsten des Papstes vorgenommen, sondern einzig die Könige ermahnt, ihre Schuldigkeit zu thun. Die Verweisung der die Bischöfe betreffenden Criminalfälle an den Papst in erster Instanz ist einfach eine Consequenz des päpstlichen Rechtes, die Bischöfe einzusetzen. Das dem Papste zugesprochene Recht, einfache Benefizien mit Bisthümern zu uniren, streitet nicht gegen die Decrete von Constanz und Basel, welche nicht die, die Verbesserung der Pfründen betreffenden Unionsfälle, sondern die Unionen zu Gunsten bestimmter Personen verbieten. Die Conservatoren der Universitäten sind in ihren Rechten durch das Concil nicht geschmälert worden; sie hatten von jeher nur über Aufrechthaltung der königlichen Privilegien der Universität zu wachen, und dieß ist auch jetzt nicht verwehrt. Das Concil sagt nicht, daß Diejenigen, welche Ordensgelübde ablegen, ihr Vermögen dem Kloster geben können oder geben sollen; es redet nur von denjenigen zeitlichen Besitzthümern, welche die Religiosen nach den bestehenden Gesetzen rechtsgiltig erben, besitzen oder behalten können. Wenn das Concil den Mendicanten den Besitz unbeweglicher Güter gestattet, so nimmt es die Dominicaner und Kapuziner ausdrücklich aus; und diese sind es vornehmlich, auf welche sich die königlichen Verbote des unbeweglichen Güterbesitzes beziehen. Sollten die Bestimmungen des Concils über das zur Ordensprofession erforderliche Alter mit den königlichen Erlässen hierüber wirklich unvereinbar sein, so muß man den ersteren den Vorzug einräumen; indeß beziehen sich die königlichen Erlässe einzig auf die Vermögensangelegenheiten der Ordenscandidaten. Die Aufforderung des Concils an die Fürsten, den Beschlüssen des Concils Folge zu leisten und für ihre Executirung Sorge zu tragen, ist keine Anmaßung des Concils. Das den geistlichen Gerichten zuerkannte Recht, Geldbußen aufzulegen, Arrest zu verhängen und executive Feilbietung der zeitlichen Habe zu verfügen, bezieht sich nur auf jene Angelegenheiten, in welchen die geistlichen Behörden die ordentlichen Richter sind, und unter Assistenz des weltlichen Armes fungiren. Das Erkenntniß in Patronatssachen gehört naturgemäß vor das geistliche Forum. Die Bestimmungen über die vermeintlich den Bischöfen zugewiesene

Aufstellung delegirter Richter sind keine dem königlichen Richter derogirende Neuerung, sondern einzig eine Änderung im Modus des päpstlichen Rechtes, solche Delegaten aufzustellen; statt daß nämlich, wie bisher, der Papst die Delegirten unmittelbar ernennt, werden ihm jetzt zur Verhütung von Mißbräuchen die Namen und Qualitäten tauglicher Männer durch die Bischöfe bekannt gegeben. Die Zehnten sind wirklich juris divini; die Duelle ein Unfug, gegen welchen das Concil mit Recht den größten Abscheu an den Tag legt. Doch geht Gregor mit Schweigen darüber hinweg, daß die das Duell in ihren Ländern zulassenden Fürsten ihr Herrscherrecht verwirken, oder nimmt vielmehr an, daß diese Bestimmung bloß die Vasallen und Lehensfürsten der Kirche angehe.

Obschon du Moulin's Gutachten von Seite des königlichen Hofes und des pariser Parlamentes strenge Mißbilligung erfuhr, so blieb doch von Seite der französischen Krone und Regierung den Reformdecreten die förmliche Anerkennung versagt, weil man in mehreren Artikeln derselben Eingriffe in die Jurisdiction des Königs und der weltlichen Obrigkeiten sah. Dahin gehören die Androhungen der Entsetzung der das Duell in ihren Gebieten zulassenden weltlichen Fürsten und Herren, der Excommunication und Güterberaubung gegen gekrönte Häupter, die den Bischöfen eingeräumte Befugniß, Verfasser und Drucker verbotener Bücher zu bestrafen und mit Geldbußen zu belegen, die Spitäler ausschließlich zu beaufsichtigen, die Laien zur Sustentation der Pfarrer und zur Reparirung der Kirchen zu nöthigen, die Pfründenerträgnisse mit Beschlag zu belegen, die königlichen Notare mit Geldstrafen zu belegen und ihnen die Ausübung ihrer Functionen zu untersagen, Testamente abzuändern, die geheime Eingehung von Ehen mit Strafen zu belegen, Concubinarier mit dem Banne und anderen strengen Strafen zu belegen, in Sachen des Patronatsrechtes das Erkenntniß zu fällen, die Exemtion der verheiratheten Tonsuristen aus der Laienjurisdiction, die Giltigkeit der ohne Einwilligung der Eltern geschlossenen Ehen, die den geistlichen Gerichten eingeräumte Befugniß, gegen Laien mit Kerkerhaft und Beschlagnahme des zeitlichen Einkommens einzuschreiten. Außerdem erhielten die Vertreter der sogenannten Freiheiten der gallicanischen Kirche durch Jahrhunderte den Widerspruch gegen gewisse Artikel aufrecht, welche ihnen mit jenen Freiheiten unvereinbar erschienen. Dahin wurde gerechnet,

daß das Concil dem Papste die Stellung über sich anweise, daß Criminalfälle des bischöflichen Standes ausschließlich dem Papste zur Behandlung zugewiesen werden, daß der Papst das Recht haben soll, Bischöfe zu entsetzen, die ihre Residenzpflicht nicht einhalten, daß der Papst die bei der bischöflichen Curie anhängigen Processe an sich soll ziehen können, daß die Bischöfe in gewissen Fällen nur als Delegirte des Papstes eine geistliche Jurisdiction sollen üben können u. s. w.

§. 692.

Eine mittlere, höchst zweideutige Stellung zwischen Gallicanismus und Protestantismus im Verhalten zum trienter Concil nimmt der venetianische Staatstheolog Paul Sarpi ein, der sich zwar nicht zum förmlichen Apologeten des Protestantismus aufwarf, aber die ganze Geschichte des Concils zusammt seiner Vorgeschichte in das Licht eines Pragmatismus stellte, der vollkommen geeignet war, jeden Hauch von Ehrfurcht vor der denkwürdigen Versammlung zu zerstören, und den Glauben an die Heiligkeit ihrer Beschlüsse völlig zu untergraben. Ehe er mit seiner Geschichte des Concils hervortrat, hatte er bereits in dem Streite der Republik Venedig mit Paul V der ersteren gedient, und die gegen die Rechte der Kirche, gegen die Auctorität des heiligen Stuhles und gegen die ausdrücklichen Bestimmungen des trienter Concils verfügten Maßnahmen der Republik vertheidiget [1]). Seine Geschichte des trienter Concils ließ er nicht unter seinem eigenen Namen erscheinen, sondern händigte das Manuscript derselben dem ihm gesinnungsverwandten Marco Antonio de Dominis ein, unter dessen Obsorge es in London gedruckt wurde [2]). Der londoner Ausgabe (vom J. 1619) folgten bald andere Editionen sammt lateinischen und französischen Über-

---

[1]) Über die aus Anlaß dieses Conflictes gewechselten Streitschriften zwischen den Jesuiten und den venetianischen Theologen vgl. meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. I, S. 61, Anm. 12; S. 62, Anm. 1 u. 2.

[2]) Istoria del concilio Tridentino nella quale si scoprono tutti gli artificj della corte di Roma per impedire che ne la verità dei dogmi si palesasse, ne la riforma del papato e della chiesa si tratasse. Di Pietro Suave Polano. London, 1619.

setzungen nach, so daß eine gründliche Widerlegung des Buches als ein dringendes Bedürfniß erkannt wurde. Im Auftrage des Papstes Urban VIII beschäftigte sich der Jesuit Terenzio Alciati mit den nöthigen Vorarbeiten zu einer quellenmäßigen Widerlegungsschrift, wurde aber vor Abschluß seiner Arbeit vom Tode ereilt († 1651). Da trat nun der demselben Orden angehörige Sforza Pallavicini in Alciati's Stelle ein, und lieferte auf Grund der Arbeiten seines Vorgängers sein berühmtes Werk über die Geschichte des Concils, welches in den Jahren 1656 und 1657 in erster Ausgabe in zwei Foliobänden erschien, im J. 1664 aber bereits in zweiter verbesserter Auflage und in drei Foliobänden [1]); ursprünglich italienisch abgefaßt wurde es durch den Jesuiten Giattini sofort in's Lateinische übersetzt. Pallavicini's Zweck ist, der parteilichen, gehässigen und fälschenden Darstellung Sarpi's allenthalben den richtigen, urkundlich sichergestellten Sachverhalt entgegenzustellen, die Handlungen und Beschlüsse des Concils in's richtige Licht zu stellen und das Concil von dem durch Sarpi's Darstellung ihm aufgeladenen Unglimpf zu entlasten. Mit Recht zeigt sich Pallavicini befremdet, daß ein Mann, der über das Concil so dachte und schrieb wie Sarpi, sich für einen Bekenner des katholischen Glaubens konnte ausgeben wollen; legt er doch allenthalben eine augenscheinliche Vorliebe für die Protestanten an den Tag, läßt in der Erzählung über die bedeutendsten und wichtigsten dogmatischen Verhandlungen des Concils durchscheinen, daß ihm die Gründe der Protestanten für ihre von den Anschauungen der tridentinischen Väter abweichenden Lehrmeinungen gewichtiger erscheinen u. s. w. Das Bestreben seines Biographen, ihn als einen für den echten und reinen römisch-katholischen Glauben glühenden Mann darzustellen, ist eine bewußte Unredlichkeit und auf plumpe Täuschung berechnet; liegt doch in der, in die Hände des Papstes gelieferten brieflichen Correspondenz Sarpi's mit französischen Hugenotten der urkundliche Beweis vor, daß er ganz anders dachte, und nichts geringeres, als den durch kluge

---

[1]) Istoria del Concilio di Trento scritta dal Padre Sforza Pallavicino della Compagnia della santa Romana Chiesa. Ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un' Istoria falsa divolgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano. Nuovamente rittoccata dall' autore. Alla Santità di nostro Sig. Papa Alexandro VII. Rom, 1664.

Benützung der Umstände und Ereignisse herbeizuführenden Sturz der römischen Hierarchie und die Hinüberleitung Frankreichs und Italiens in den Calvinismus abwartete und hoffte. Ist doch auch die durch de Dominis veranstaltete Ausgabe seines Werkes geradezu dem König Jakob von England gewidmet! Von einer sachgetreuen und auf die solide Grundlage quellenmäßiger Forschung gestützten Darstellung ist bei ihm keine Rede; er gesteht selber, daß er in der Vorgeschichte des Concils d. i. in der Erzählung der Ereignisse von Luther's Auftreten bis zum Zusammentritt des Concils nur ein Excerpt aus Sleidan gegeben habe, welchem durch Surius [1]) und Fontanus [2]) eine gute Zahl von Verstößen gegen die geschichtliche Wahrheit nachgewiesen worden ist. Die genauere Kenntniß der Vorgänge auf dem Concil will Sarpi durch den Geheimschreiber des Cardinals Gonzaga, Camillus Oliva, erlangt haben, von welchem er selber sagt, daß derselbe wegen Mangel an verdienter Würdigung seiner dem Concil geleisteten Dienste und wegen der durch die Inquisition erlittenen Verfolgungen höchst verstimmt, und mit Papstthum und römischer Curie völlig zerfallen gewesen sei. Als zweite Quelle, aus welcher Sarpi schöpfte, werden von seinem Biographen die Papiere und Aufzeichnungen Ferrier's, eines Mitgliedes der französischen Gesandtschaft beim Concil, bezeichnet. Nun ist aber bekannt, daß jene Gesandtschaft, deren Mitglied Ferrier war, während der Minderjährigkeit Karl's IX abgeordnet wurde, zu einer Zeit, in welcher die hugenottenfreundliche Partei im königlichen Rathe überwog; Ferrier benahm sich nach der Aussage des damaligen venetianischen Gesandten und nachmaligen Dogen Nicolaus a Ponte während des Concils auf eine Weise, die den Verdacht erweckte, er sei selber ein Hugenott, indem er z. B. während des Gottesdienstes im Lucian zu lesen pflegte. Nach dem Gesagten erklärt sich hinlänglich — fügt Pallavicini bei — daß die große Gunst und weite Verbreitung, die Sarpi's Werke zu Theil wurde, in ganz anderen Ursachen, als etwa in der Verläßlichkeit und Tüchtigkeit seiner Arbeit zu suchen sei. Pallavicini gibt sich indeß die Mühe, umständlich und einläßlich auf einige von Sarpi dem

---

[1]) Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab a. 1500—1564.

[2]) Simeon Fontaine: L'histoire catholique de nostre tems touchant l'etat de la religion chretienne. Paris, 1562.

Concil gemachte Vorwürfe zu antworten; auf die Vorwürfe nämlich, daß das Concil die Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten unheilbar gemacht, das ungebührliche Übergewicht der Päpste über die Bischöfe sanctionirt und befestiget habe, daß die verderbten Zustände der Kirche dieselben geblieben, die von allen Besseren erwartete geistige und sittliche Hebung des Klerus nicht erzielt worden sei u. s. w. Wenn die Entscheidungen des Concils die Hoffnung auf eine Union der Protestanten mit den Katholiken abschnitten, so ist dadurch nur klar geworden, daß eine solche Union ohne Gefährdung oder Preisgebung des katholischen Bekenntnisses nicht möglich war. Die Klage über Befestigung einer ungebührlichen Präponderanz des Papstthums über das Concil ist ungerecht; das Concil hat keinen einzigen positiven Ausspruch zu Gunsten der kirchlichen Primatialgewalt gethan, wol aber manche bisher ausschließlich von den Päpsten geübte Rechte entweder ganz, oder doch in erster Instanz der bischöflichen Amtshandlung zugewiesen, und viele Arten von Gnadenverleihungen, in deren Ertheilung die Päpste bis dahin unbeschränkt waren, auf seltene und außerordentliche Fälle beschränkt; und die Päpste sind, obwol sie nach ihrem persönlichen Ermessen laut der ihnen zustehenden kirchlichen Vollgewalt vorkommenden Falls sich von der Beobachtung der tridentinischen Vorschriften entheben könnten, gewissenhaft genug, ein allenfallsiges Abgehen von denselben sich nur aus dringendsten Gründen zu gestatten. Daß die kirchlichen Zustände seit dem Tridentinum sich wirklich, statt besser zu werden, nur verschlechtert hätten, ist eine eben so leichtfertige, als unwahre Behauptung; wer dem Concil nicht das Unmögliche zumuthet, wird den augenfälligen Wirkungen desselben in Hinsicht auf sittliche Zucht und Frömmigkeit im Klerus, und allgemeinen Aufschwung des kirchlichen Lebens in den der katholischen Kirche verbliebenen Gebieten die aufrichtige Anerkennung nicht versagen [1]).

[1]) Eine in's Einzelne gehende Darstellung der Polemik Pallavicini's gegen Sarpi bei Brischar: Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des trienter Concils. Tübingen, 1844. 2 Bde.

§. 693.

Der Gedankengehalt der staatskirchlichen Bestrebungen Sarpi's läßt sich darauf reduciren, daß er einen Katholicismus ohne Papstthum, Scholastik und Jesuiten wollte, der in seiner unbestimmten Weite geeignet wäre, auch die von der Kirche abgefallenen Lutheraner und Calviner, Reformirte und Anglicaner zu umfassen, und gewissermaaßen das erneuerte Bild des altchristlichen Katholicismus der ersten christlichen Jahrhunderte wäre, in welchen man eben so wenig von einer päpstlichen Monarchie, wie von Scholastik und Jesuiten gewußt habe. Die principlose Halbheit dieses vermeintlichen Katholicismus, der aus lauter Concessionen an den Protestantismus und Verläugnungen des kirchlichen Traditionsprincipes zusammengesetzt ist, ist in ihrer Weise die beste Rechtfertigung der vom trienter Concil eingenommenen Haltung, welchem keine andere Aufgabe zugewiesen sein konnte, als die mit principieller Consequenz im Gebiete der kirchlichen Lehre, Verfassung und Disciplin durchgeführte Aussprache und Declaration des traditionellen katholischen Bewußtseins, die aber deßhalb nothwendig in eine durchgängige Zurückweisung und Anathematisirung aller dawider streitenden Lehren und Anschauungen der Protestanten auslief. Das Concil führte damit nicht eine vordem nicht bestandene Scheidewand zwischen Katholiken und Protestanten zum Schaden der christlichen Einigkeit auf, sondern constatirte einzig nur förmlich und feierlich die Unvereinbarkeit der aus dem Abfall von der Kirche herausgewachsenen protestantischen Sonderbekenntnisse mit den traditionellen Lehren der Kirche. Es war übrigens ganz natürlich, daß die Protestanten, die im voraus nichts von einem durch den Papst geleiteten d. i. katholischen Concil wissen wollten, auch mit den katholischen Entscheidungen desselben nicht einverstanden waren. Wie demnach die der neuen Lehre zugefallenen Reichsstände Deutschlands bereits auf dem Reichstage zu Speier a. 1529 gegen die Intentionen eines die Rekatholisirung Deutschlands bezweckenden Concils protestirt hatten, so verwahrten sie sich abermals zu Frankfurt a. 1562 gegen das Ansinnen, den Entscheidungen des wirklich gehaltenen Concils sich zu unterwerfen, und machten alle jene Puncte namhaft, in welchen sie nie und nimmer mit den Katholiken gehen zu können erklärten

(vgl. Oben §. 688). Es waren dieß diejenigen Puncte, welche auch der lutherische Theolog Chemnitz in seiner Polemik gegen das Tridentinum zur Sprache brachte, und in welchen überhaupt der Dissens zwischen Katholiken und Protestanten sich bereits verfestet und bleibend fixirt hatte.

Martin Chemnitz, welcher in Königsberg und Wittenberg Theologie lehrte, und durch seinen Commentar über Melanchthon's loci theologici zu großer Berühmtheit unter seinen Bekenntnißgenossen gelangte, wurde zu seiner Polemik gegen das Tridentinum durch eine Censur veranlaßt, welche die kölner Jesuiten über einen protestantischen Katechismus veröffentlichet hatten [1]). Chemnitz glaubte sich um den censurirten Katechismus annehmen zu müssen, und ergriff diese Gelegenheit, um auf die strenge, exclusive und unduldsame Richtung der Jesuiten aufmerksam zu machen, welche den Gegensatz des Katholicismus zum Protestantismus möglichst zu schärfen bemüht wären [2]). Der gelehrte portugiesische Theolog Didacus de Payve de Andrada fühlte sich aufgefordert, die von Chemnitz angegriffenen Jesuiten zu vertheidigen, und zugleich zu zeigen, daß sie in ihrer Censur nichts anderes gesagt hätten, als was auch vom trienter Concil, welchem Andrada angewohnt, als traditionelle katholische Lehre ausgesprochen worden sei [3]). Zufolge

---

[1]) Verfasser desselben war der düsseldorfer Ludimagister Joh. Monhemius: Catechismus, in quo christianae religionis elementa sincere explicantur. Düsseldorf, 1560 (neu herausgegeben von Dr. C. H. Sack, Bonn, 1847). — Das von den Jesuiten dawider veröffentlichte Buch führt den Titel: Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannis Monhemii, Grammatici Dusseldorpensis, in qua tum SS. Scripturae atque vetustissimorum Patrum testimoniis, tum evidentissimis rationibus veritas catholicae religionis defenditur per deputatos a Sacra Theologica Facultate Universitatis Coloniensis. Köln, 1560.

[2]) Theologiae Jesuitarum praecipua capita. Leipzig, 1562. Auch abgedruckt in dem schon erwähnten Sammelwerke: Doctrinae Jesuitarum praecip. capp. (vgl. Oben S. 337, Anm. 3), S. 1—138.

[3]) Orthodoxarum explicationum Libri X, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur. Praesertim contra Martini Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem censuram, quam a viris Societatis Jesu compositam esse ait, una cum ejusdem Sanctiss. Societatis vitae ratione temere calumniandam suscepit. Köln, 1564.

dieser Erwiderung fand sich nun Chemniz bewogen, die Decrete des Concils, auf welches ihn sein Gegner verwiesen hatte, einer Kritik zu unterziehen [1]), welche von Andrada abermals beantwortet wurde [2]). Beide Werke Andrada's ergänzen einander in Bezug auf die in ihnen abgehandelten Lehrpuncte [3]), und behandeln ungefähr dieselben Gegenstände, welche Lindanus in seinem oben erwähnten Apologeticus (vgl. Oben §. 688), gleichfalls unter oftmaliger Bezugnahme auf Chemniz, zur Sprache bringt. Außer Andrada und Lindanus [4]) vertheidigten auch Ravesteyn [5]) und der portugiesische Theolog Anton de Ribera [6]) die tridentinischen Lehrentscheidungen gegen Chemnizen's Angriffe; im nächstfolgenden Jahrhunderte faßte der Benedictinerabt von Einsiedeln, Augustin Reding eine umfangreiche Schutzschrift für die trienter Synode gegen die Angriffe des zürcher Theologen Heinrich Heidegger ab [7]), die in ihrem geschichtlichen Theile auf Pallavicini's Werke, in ihrem dogmatischen Theile auf den Leistungen der vorausgegangenen großen Polemiker steht.

---

[1]) Examen concilii Tridentini, 1565.

[2]) Defensio tridentinae fidei catholicae sex libris comprehensa adversus haereticorum calumnias et praesertim M. Kemnitii. Lissabon, 1578 u. ö.

[3]) Die 10 Bücher der Explicationes orthodoxae handeln: 1) De origine Societatis Jesu. 2) De sacra scriptura. 3) De peccato. 4) De libero arbitrio. 5) De lege et evangelio. 6) De justificatione et fide. 7) De coena Domini. 8) De poenitentia, confirmatione et extrema unctione. 9) De veneratione Sanctorum et imaginibus. 10) De coelibatu. — In der Defensio fidei tridentinae wird gehandelt 1) De auctoritate conciliorum generalium. 2) De auctoritate sacrae scripturae, traditionumque. 3) De libris canonicis. 4) De vulgatae latinae editionis auctoritate. 5) De peccato originis. 6) De immaculata beatae Virginis conceptione.

[4]) Lindanus fügte auch seiner Panoplia einen polemischen Anhang gegen Chemniz bei, und faßte außerdem noch ein speziell der Vertheidigung der tridentinischen Decrete über Cölibat und Gelübde gegen Chemniz gewidmetes Werk ab.

[5]) Defensio Concilii Tridentini adversus examen M. Kemnitii. Löwen, 1568. — Apologia decretorum Concilii Tridentini de Sacramentis adversus Censuras et examen Kemnizii. Löwen, 1570.

[6]) Defensio sacrosanctae Synodi Tridentinae libris V comprehensa, adversus haereticos. Lissabon, 1595.

[7]) Veritas inexstincta Concilii Tridentini. Einsiedeln, 1684; 2 Voll. (in 5 Abtheilungen), Fol.

und wol das ausführlichste unter den der Vertheidigung des Concils gewidmeten Werken sein dürfte.

§. 694.

Das Concil von Trient hatte seine dogmatischen Lehrentscheidungen nach Vorausschickung des nicänischen Symbols als der in der gesammten Christenheit anerkannten Glaubensnorm mit der Declaration der normalen Erkenntnißquellen der christlichen Heilslehre begonnen, als welche die heilige Schrift und die kirchliche Tradition erklärt wurden. Als integrirende Theile der heiligen Schrift wurden bezeichnet alle Bücher des Alten Testamentes und Neuen Testamentes, wie sie in der katholischen Kirche herkömmlich im Gebrauche und in der alten lateinischen Vulgata enthalten sind; das Concil erklärt sie in dieser ihrer kirchlich recipirten Gestalt und Beschaffenheit für heilige und kanonische Bücher, über deren wahren Sinn zu urtheilen einzig der Kirche zustehe, daher es niemanden erlaubt ist, sie gegen den von der Kirche in sie gelegten und festgehaltenen Sinn zu deuten und zu erklären; in öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Schriftauslegungen soll der Text der Vulgata als authentischer Text zu Grunde gelegt werden, und niemand die Vulgata aus was immer für einem Vorwande zu verwerfen sich vermessen. Im Anschluß an das Beispiel der heiligen Väter mißt das Concil den kanonischen Büchern beider Testamente, da die einen wie die anderen von Gott stammen, gleiches Ansehen und gleiche Verehrungswürdigkeit bei, und nicht minder den heiligen Überlieferungen der Kirche, welche die Apostel entweder aus dem Munde Christi empfangen oder durch ihre eigenen Anordnungen unter Eingebung des heiligen Geistes begründet haben.

Das Concil spricht sich, wie aus dem Gesagten zu entnehmen, in dem die heilige Schrift betreffenden Theile seiner angeführten Declaration über die Zahl der heiligen Bücher, über den kirchlich beglaubigten Text des göttlichen Schriftwortes und über die maßgebende Auctorität in der dogmatischen Auslegung der Schrift aus. Diese drei Puncte wurden sofort auch Gegenstand ausführlicher Erörterungen und Vertheidigungen zufolge der von den Protestanten dagegen gerichteten Angriffe. Die Protestanten ließen zunächst die vom Concil festgestellte Zahl der Bücher nicht als die richtige gelten.

Bereits Luther und Zwingli hatten die sogenannten deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes, Luther nebstdem aus den neutestamentlichen Schriften den Hebräerbrief, die Briefe Jakobi und Judä zusammt der Apokalypse verworfen, den zweiten Brief Petri aber, und noch entschiedener den zweiten und dritten Brief Johannis angezweifelt; an Luther schloßen sich Brenz, Chemniz und die magdeburger Centuriatoren an, welche letztere nur in Betreff der Apokalypse von Luther's Meinung abgiengen, und sie als ein Werk des Apostels Johannes gelten ließen. Andrada [1]) vertheidiget den vom trienter Concil declarirten Schriftkanon vornehmlich gegen Chemnizen's Einwendungen, und erhärtet zunächst einmal die Canonicität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes aus dem von der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung bestätigten Ausspruche der dritten carthaginensischen Synode (a. 397), welcher Augustinus anwohnte, und des Papstes Innocenz I, so wie der römischen Synode unter Papst Gelasius a. 494 [2]), in dessen Decrete übrigens die beiden Bücher Esdrä und die zwei Bücher der Makkabäer als je Ein Buch gerechnet seien. Hieronymus und Epiphanius referiren in jenen Stellen ihrer Schriften, in welchen sie die deuterokanonischen Schriften zu verwerfen scheinen, nur die Ansicht der Juden. Chemniz glaubt ein paar Stellen aus Augustinus für sich anführen zu können; aus Anlaß des in 2 Makk. c. 14 erzählten Selbstmordes des Razias bemerke er [3]), daß dieses Buch von den Juden nicht wie Gesetz, Propheten und Psalmen angesehen worden, von der Kirche indeß nicht inutiliter si sobrie legatur vel audiatur, recipirt worden sei; eben so scheue er sich [4]), bezüglich der Stelle Weish. 4, 11, deren Anführung, wie er vermuthet, von Jenen, zu welchen er spricht, beanstandet werden dürfte, für die Canonicität des citirten Buches einzutreten, sondern bemerke einfach, daß aus einer Stelle bei Ezechiel sich dasselbe, wie aus Weish. 4, 11 zeigen lasse. Chemniz hat den

---

[1]) Defens. fid. trident., Lib. tertius.

[2]) Der den biblischen Canon betreffende Theil der Beschlüsse dieses Concils ist später (von den Brüdern Ballerini) als ein Zusatz des Papstes Hormisdas (a. 514 — 523) erkannt worden. Vgl. Hefele Conc. Gesch. Bd. II, S. 597 ff.

[3]) Contra ep. Gaudentii II, c. 23.

[4]) In der Schrift de praedest. Sanctorum.

Sinn der aus Augustin angeführten Stellen beidemale verdreht. Augustinus sagt nicht, daß die Makkabäerbücher keine kanonischen Bücher seien (in Civ. Dei XVIII, 36 ist vielmehr das Gegentheil zu lesen), sondern will vielmehr nur zeigen, daß sich aus der Art und Weise der Erzählung des Selbstmordes des Razias in 2 Makk. c. 14 keine Billigung dieser Handlung durch die Schrift folgern lasse, die, während sie in anderen alttestamentlichen Büchern lehrhaft spreche, in den Makkabäerbüchern bloß erzählend sich verhalte. Daß Augustinus Anstand genommen habe, die Canonicität des Liber Sapientiae zu vertreten, kann Chemniz nur deßhalb sagen, weil er die bezügliche Stelle bei Augustinus gar nicht gelesen hat; hätte Chemniz ein paar Zeilen weiter gelesen, so würde er auf die vermißte Vertheidigung der Canonicität des erwähnten biblischen Buches gestoßen sein. Chemniz beruft sich auf Cyprianus, der die deuterokanonischen Bücher in seiner Expositio Symboli im Gegensatz zu den libris canonicis als libros ecclesiasticos bezeichne; aber die angeführte Schrift ist unecht, und Cyprianus redet in seinen übrigen Schriften zu wiederholten Malen vom Buche der Weisheit, einmal vom liber Tobiae in einer solchen Weise, die keinen Zweifel übrig läßt, daß er die in der pseudonymen Expositio Symboli gemachte Unterscheidung nicht anerkannte. In dem Systeme der gnostischen Ophiten, welches Irenäus auseinandersetzt, waren jedem der Planetengeister mehrere Propheten zugewiesen, dem Eloeus Tobias und Haggäus als Inspirirte dieses Geistes; dieses Figment konnte nur auf Grund des bereits feststehenden Glaubens an die Canonicität des Buches Tobias sich bilden. Chemniz meint, man müßte von den deuterokanonischen Büchern nachweisen können, daß sie von prophetischen Männern geschrieben seien, was nicht möglich sei. Er vergißt, daß dieser Nachweis auch in Bezug auf mehrere protokanonische Bücher nicht möglich ist. Möge Chemniz nachweisen, welcher Prophet das Buch der Richter, das dritte und vierte Buch der Könige, die zwei Bücher der Chronik und das Buch Ruth geschrieben habe! Gregor d. Gr. erklärt es für müßig zu fragen, wer das Buch Job geschrieben habe; es genüge zu wissen, daß es vom heiligen Geiste eingegeben sei. Julius Africanus hält es für göttliche Fügung, daß die menschlichen Verfasser mehrerer heiliger Bücher unbekannt seien, damit überhaupt Rang und Werth der kanonischen Bücher nicht von dem Grade und Range der Würde und Verdienstlichkeit ihrer menschlichen

Aufzeichner abhängig gemacht werde. In Bezug auf die deutero- kanonischen Bücher des Neuen Testamentes könnte Chemnitz von Calvin und Beza Pietät lernen, welchen seine kritischen Bedenken fremd sind; den Hebräerbrief will Calvin allerdings nicht für Pauli Werk, sondern für die Arbeit eines Schülers des Apostels halten eine Meinung, welche Andrada zwar nicht theilt, jedoch nicht al eine häretische, gegen das Tridentinum verstoßende ansieht. W aber erklärt er es für häretisch, den zweiten Brief Petri für ein nicht von Petrus geschriebenen zu halten; denn der Verfasser d Briefes nennt sich ausdrücklich einen Zeugen der Verklärung Chri auf dem Tabor. Demnach hat Erasmus sich schwer verfehlt, wei er diesen Brief dem Apostel absprechen wollte, was Calvin seine seits nicht wagte. Daß im Briefe Judä eine, einem apokryph Buche entlehnte Thatsache erwähnt ist, thut seiner Canonicität kein Eintrag; warum sollte ein Hagiograph nicht auch ein profane nicht heiliges Buch citiren dürfen? Die Frage nach dem eigentlich Verfasser des Jakobusbriefes wagt Andrada nicht zu lösen; di Canonicität desselben sei aber durch die Zeugnisse des Alterthum hinreichend verbürgt. Die Authenticität des ersten Johannisbrief steht fest; da der zweite und dritte dem ersten in Stil und Denka so ähnlich sind, so ist schon aus diesem Grunde unzuläßig, eine vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyter Johannes als Ve fasser derselben anzusehen. Die apostolische Autorschaft der Ap kalypse wird bereits in Justin's Dialogus cum Tryphone bezeug daß der Presbyter Cajus in seinem gegen den Chiliasmus gerichtet Eifer an der Apokalypse so weit irre werden konnte, daß er sie f ein Werk des Cerinthus ansah, ist einer der wunderlichsten Ir thümer in der altchristlichen Zeit, welchen zu wiederholen Erasmu nicht angestanden haben würde, wenn ihn nicht die Rücksicht a die entschiedene Meinung der Kirche über dieses Buch davon ab schreckt hätte.

§. 695.

Erasmus war unter den katholischen Gelehrten seiner Zeit d einzige, welcher gegen die Authentie der Apokalypse einige Zweif laut werden ließ; in Bezug auf mehrere der sogenannten katholisch Briefe aber, so wie in Bezug auf den Hebräerbrief, schloß sich ih

auch der Cardinal Cajetan an, nur daß Cajetan nicht so weit gieng wie Erasmus, der den von Cajetan für echt gehaltenen zweiten Brief Petri anzweifelte und den zweiten und dritten Brief des Johannes förmlich verwarf, jedoch die Briefe Jakobi und Judä unangetastet ließ, deren Authentie Cajetan in Zweifel zog. Cajetan dehnte seine kritischen Zweifel auch auf das Alte Testament aus, und verwarf, wie Hieronymus und mehrere mittelalterliche Bibelforscher (Cardinal Hugo, Nicolaus von Lyra, Dionys der Karthäuser) die sieben letzten Capitel des Buches Esther, die später noch Sixtus von Siena für unecht hielt; Driedo hielt mit Erasmus die Geschichte Susanna's im Buche Daniel für unecht, und ließ nebstdem auch das Buch Baruch nicht für ein kanonisches Buch gelten. Der Umstand, daß selbst einzelne katholische Gelehrte über die Canonicität einzelner aus den heiligen Büchern mit sich nicht ganz im Reinen waren, war denn auch Ursache[1], daß das trienter Concil auf Antrag des päpstlichen Legaten del Monte seine Lehrentscheidungen mit einer Aufzählung aller kanonischen Bücher begann. Übrigens waren die versammelten Väter bereits in den Vorberathungen der vierten Sitzung insgesammt darin einig, daß alle Bücher der heiligen Schrift als kanonische anzusehen seien; der päpstliche Legat Cervini (nachmaliger Papst Marcellus II) begründete in den Reden, die er in den vorberathenden, und sodann in der öffentlichen Sitzung hielt, den einstimmigen Beschluß der versammelten Väter aus dem Schriftcanon der canones apostolici, der trullanischen und laodicenischen Synode, des dritten carthaginensischen Concils, aus den Schriftverzeichnissen der heiligen Väter Athanasius und Gregorius Nazianzenus, aus den Entscheidungen der vierten toletanischen Synode, der Päpste Innocenz I und Gelasius, und letztlich noch des florentiner Concils. Die von Bertani und Seripando beantragte, von Letzterem überdieß noch durch eine besondere Schrift begründete Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften[2] fand keine Unterstützung und

---

1) Vgl. Pallavicini Hist. conc. Trid. Lib. VI, c. 11.

2) Diese Unterscheidung war früher schon von Cajetan am Schlusse seines Commentars über die historischen Bücher des Alten Testamentes aufgestellt worden, wurde aber nachträglich bekämpft von Melchior Canus: Loci theol. Lib. II, arg. 6, c. 10 et 11.

wurde abgelehnt. Über die Frage, ob man sich in eine nochmalige Prüfung der Gründe für das kanonische Ansehen der einzelnen Bücher einlassen solle, waren die Ansichten getheilt; doch drang schließlich die Ansicht Cervini's und Poole's durch, daß eine solche Prüfung statt haben solle, nicht etwa, als ob die Sache streitig wäre, sondern weil es der guten Sache fromme und der Ehre des Concils angemessen sei, eine solche Untersuchung nicht von der Hand zu weisen. Als Summe der Ergebnisse dieser kritischen Prüfung können die bereits vorgeführten Erwiderungen Andrada's auf Chemnizen's Polemik wider den katholischen Schriftcanon angesehen werden. Ausführlicher als Andrada verbreitete sich Bellarmin im ersten Theile seiner berühmten Disputationes[1]), welcher von den Erkenntnißquellen der christlichen Heilswahrheit handelt[2]), über diesen Gegenstand in einer für die damaligen Verhältnisse geradezu erschöpfenden Weise. Daher knüpfte sich die weitere Controverse über den Schriftcanon hauptsächlich an sein Werk an, gegen welches im Laufe eines Jahrhunderts eine beträchtliche Zahl protestantischer Gegenschriften erschien[3]), gegen die hinwiederum von katholischer Seite replicirt wurde. Gegen Bellarmin's Beweisführungen für den katholischen Schriftcanon polemisirten speziell die Lutheraner Hunnius, Gerhard, die reformirten Theologen Junius, Danäus, Paräus, Amesius, die Anglicaner Whitaker und Rainold, deren Gegenreden von Bellarmin's Ordensgenossen Sebastian Heiß, Gretser, Serarius, Tirinus, Eberman u. A. beantwortet wurden. Die Einwendungen der Gegner reducirten sich im Allgemeinen darauf, daß es gewissen, von den Katholiken für kanonisch ausgegebenen Schriften an der hinreichenden Beglaubigung durch das christliche Alterthum fehle, daß mehrere derselben durch ihren Inhalt verriethen, daß sie nicht von jenen apostolischen oder prophetischen Verfassern herrühren, welchen sie laut der katholischen Ansicht zuzuschreiben wären, daß den sogenannten deuterokanonischen Büchern

---

[1]) Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos. Zuerst in 3 Foliobänden edirt zu Ingolstadt 1581 ff.; sodann in wiederholten neuen Auflagen, und in 4 Foliobänden.

[2]) De Verbo Dei scripto et non scripto. Liber I^{mus}.

[3]) Ein Verzeichniß derselben in meiner Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 35 bis 40.

die Beglaubigung der alttestamentlichen Kirche fehle. Hierauf erwidern Gretser [1]) und Eberman [2]), daß die Protestanten niemals eine förmliche Verwerfung der deuterokanonischen Bücher von Seite der vorchristlichen Juden werden nachweisen können; das Zeugniß der Juden nach Christus aber könne keine Geltung haben für die Protestanten, die doch im Widerspruche gegen den Talmud das Buch Job als kanonisches Buch anerkennen. Gesetzt aber, die vorchristlichen Juden hätten die sogenannten deuterokanonischen Bücher wirklich verworfen, so würde dieß nur so viel beweisen, daß sie die von Christus und den Aposteln anerkannten Zeugnisse der göttlichen Offenbarung nicht verstanden. Auf die Einwendungen, die aus dem Inhalte der deuterokanonischen Bücher hergenommen werden, kann schon deßhalb kein Gewicht gelegt werden, weil es eine geflissentliche Blindheit ist, nicht sehen zu wollen, daß sich rücksichtlich des Inhaltes der protokanonischen Bücher dieselben Schwierigkeiten beregen ließen. Wenn Luther's und Calvin's Anhänger in letzteren keine unlösbaren Antilogien und keine Unglaublichkeiten entdecken, so haben sie wahrlich keinen Grund, solche in den deuterokanonischen Büchern zu urgiren. Und sollte der Lehrgehalt des Buches der Weisheit und des Siraciden sich nicht mit jenem des Predigers und Hohenliedes messen können, im Buche Judith weniger Gottes Würdiges zu entdecken sein, als im Buche Ruth? Warum soll, um auf die neutestamentlichen Antilegomena zu sprechen zu kommen, der Brief an Philemon vor jenem des Jakobus den Vorzug haben?

---

[1]) Controversiarum Roberti Cardinalis Bellarmini defensio. Tomus primus de Verbo Dei; adv. Witakerum, Junium, Danaeum aliosque sectarios. Liber Imus (In Gretseri Opp. Tom. VIII, p. 1—230). Daran schließt sich als weitere Schrift Gretser's: Tractatus de quaestione, unde scis, scripturam cum generatim, tum speciatim hanc vel illam ejus partem canonica auctoritate constare? Adversus Paraeum, Rullum, Pappum aliosque Sectarios et Lutheranos Praedicantes, illustrissimi Cardinalis Bellarmini calumniatores (Opp. VIII, p. 961—1003). Gretser beruft sich in dieser letzteren Schrift auf einige von ihm benützte Abhandlungen seines Ordensgenossen Johann von Mühlhausen, der vorausgehend mehrere Streitschriften mit Pardus gewechselt hatte. Vgl. Unten §. 761.

[2]) Roberti Bellarmini Controversiae a cavillis Amesii Puritani Angli vindicatae. Würzburg, 1661. — Nervi sine mole, sive Bellarmini controversiae vindicatae contra varios. Würzburg, 1661.

Die Gegner rücken dem katholischen Kanon eine ungenügende Bezeugung desselben durch das kirchliche Alterthum vor. Mögen sie doch nur Ein Concil, oder Einen Kirchenvater nennen, durch dessen Aussage entweder der lutherische oder der calvinische Kanon genau bestätiget würde! Die Calviner können sich nicht auf das laodicenische Concil berufen, da dieses über den Brief Judä und über die Apokalypse schweigt. Weder Lutheraner noch Calviner können sich auf Melito berufen, weil dieser das Buch der Weisheit als ein kanonisches Buch kennt. Hieronymus bezeugt mit den nicänischen Vätern das Buch Esther, Epiphanius das Buch Baruch, Gregor von Nazianz Esther und Apokalypse, Hilarius rechnet den von den Protestanten verworfenen Brief Jeremiä unter die kanonischen Bücher. Wol aber kann das Concil von Trient adäquate Bezeugungen seines Schriftcanons durch Innocenz I, Augustinus und das carthaginensische Concil vom J. 397 vorweisen. Wenn gegen die Protestanten im Allgemeinen zu erinnern ist, daß sie an die katholischen Beweisführungen für die deuterokanonischen Bücher ein Richtmaaß anlegen, vor welchem ihre eigenen Beweisführungen für die protokanonischen Bücher nicht bestehen könnten, so muß es im Besonderen Wunder nehmen, aus dem Mund der Calviner den Einwand zu hören, daß die Meinungen der Väter über die deuterokanonischen Bücher variirten. Dasselbe wäre ja bezüglich der patristischen Aussagen über die von den Calvinern angenommenen katholischen Briefe und über die Apokalypse zu bemerken! Hiebei findet Ebermann es nebenher auffallend, daß der Lutheraner Gerhard, der so eifrig und entschieden die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes ablehnt, über die von den lutherischen Theologen verworfenen Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons völliges Stillschweigen beobachtet; obschon man aus den Weglassungen mehrerer neutestamentlicher Schriften aus der glossirten jenenser Bibel, an welcher auch Gerhard Antheil gehabt haben soll, schließen muß, daß er über den beregten Punct wie die übrigen Lutheraner denke. Aber weßhalb unterläßt er jede nähere Begründung dieser Verwerfung? [1])

---

[1]) Daß auch neuere gläubige Protestanten in ähnlicher Unentschiedenheit, wie seiner Zeit Gerhard, sich befinden, geht aus Guerike's Verhalten hervor, der in seiner Einleitung in's Neue Testament die betreffenden neutestament-

§. 696.

Wir wollen nunmehr auf die historisch-kritischen Einwendungen der Gegner Bellarmin's gegen die einzelnen deuterokanonischen Bücher näher eingehen, und die Erwiderungen von Seite seiner Vertheidiger vernehmen. Whitaker erklärt die letzten sieben Kapitel des Buches Esther für unecht, weil in ihnen das im Vorausgehenden schon Erzählte nochmals erzählt werde. Gretser erwidert hierauf, daß diese Schwierigkeit bereits durch Bellarmin gelöst worden sei, welcher nachgewiesen habe, daß diese sieben Kapitel nicht die letzten seien, sondern zwei aus ihnen (Kapp. 11. 12) an den Anfang, die Kapp. 13 bis 16 in die Mitte des Buches, und nur Kap. 10 an's Ende des Buches gehöre; in dieser richtigen Ordnung finden sich die betreffenden Kapitel in den griechischen Codices eingereiht, und die Kirche hat sie nur deßhalb in der von Hieronymus gegebenen Ordnung stehen lassen, auf daß man wisse, welche Theile des Buches uns im hebräischen Texte erhalten seien, und welche nicht. Die Erzählung von den Anschlägen auf das Leben des Königs Artaxerxes, von welchen in Kap. 12 die Rede ist, gehört an den Anfang des Buches, und ist, da sie in Esth. 2, 22. 23 nochmals kommt, als ausführlichere Anticipation des in Esth. 2, 22 f. nochmals kurz Berührten anzusehen. Demzufolge liegen zwischen dem Traume des Mardochäus (11, 2. 3) und der in Kap. 12, V. 3 erzählten Hinrichtung der Schuldigen 5 Jahre. Whitaker meint, daß der Zusammenhang zwischen Kap. 11 und Kap. 12 einen solchen Zeitintervall ausschließe, und daß man aus dem Zusammenhange zwischen dem Schlusse des Kap. 11 und Anfange des Kap. 12 schließen müsse, Mardochäus hätte gleich an dem auf seinen nächtlichen Traum folgenden Tage die Anzeige beim König gemacht. Man sieht mit leichter Mühe, daß dieses gezwungene Bedenken nur ersonnen ist, um die Unvereinbarkeit der Kapp. 11 und 12 mit dem Inhalte der vorausgehenden Kapitel behaupten zu können. Aus Kap. 11, 1 folgt nicht, daß die Kapp. 11 ff. erst unter dem ägyptischen König Ptolomäus

---

lichen Bücher nicht direct verwirft, sondern bloß das Urtheil über ihre Canonicität frei erhalten wissen will. Vgl Guerike's Einl. in's Neue Testament (Leipzig, 1843), S. 76.

(Philopator) geschrieben worden seien, sondern daß unter ihm die Übersetzung einer nachfolgenden weitläufigeren hebräischen Bearbeitung des uns im hebräischen Urtexte vorliegenden Werkes durch Lysimachus unternommen worden sei. Wer hat denn aber — fragt Whitaker — die griechische Übersetzung des Lysimachus in's Lateinische übertragen und mit jenen Zusätzen ausgestattet, die, wie Hieronymus sagt, weder im hebräischen Texte noch in irgend einer anderen Übersetzung sich finden? Niemand anderer, antwortet Gretser, als Hieronymus selber, der zugleich seine Übersetzung mit jenen Bemerkungen ausstattete, die er den im hebräischen Texte nicht gefundenen Stücken des Buches beifügte. Gretser findet auch an dem in Esth. 16, 14 erwähnten Vorhaben des Aman, das Reich nach des Königs Sturze „an die Macedonier zu bringen", was Withaker für einen groben chronologischen Schnitzer des Autors erklärt, keinen Anstoß; gesetzt auch, daß Macedonien damals noch ein unbedeutendes Reich gewesen, so konnte doch Aman als gebürtiger Macedonier die Absicht haben, es durch die glückliche Vollführung seiner Anschläge zu Glanz zu bringen, so daß es eben durch die von Aman in Persien begründete Königsdynastie berühmt geworden wäre. Hunnius will den besprochenen sieben Kapiteln aus Esther seine Verehrung nicht versagen, nur könne er nicht zugeben, daß sie ausgefallene Theile des vorausgehenden biblischen Textes seien, weil dieser in seinen Theilen sich genau zusammenschließe. Eben darum, entgegnet Gretser, konnte man ohne Bedenken die durch Hieronymus nachträglich angefügten Bruchstücke ausfallen lassen; auch sind solche Auslassungen bei nicht wenigen anderen Büchern der Schrift vorgekommen, wie dieß Origenes in seinem Briefe an Julius Africanus mit zahlreichen Beispielen belegt. Übrigens gibt der Text der ersten 10 Kapitel auch nach Einschaltung der übrigen 7 Kapitel einen recht guten Zusammenhang, wie dieß Serarius in seinem Commentar zum Buche Esther umständlich gezeigt hat.

Ein späterer Ordensgenosse Gretser's, Tournemine, verhehlt sich in seiner Abhandlung über die deuterokanonischen Bücher[1]) die

---

[1]) Tournemine stellte diese Abhandlung vor eine von ihm angefertigte französische Übersetzung des von dem anglicanischen Theologen Humphred Prideaux († 1724) verfaßten Werkes: The old and new Testament connected in the history of the Jews and neiburing nations. —

Schwierigkeiten nicht, welche gewisse Einzelheiten des Buches Esther bieten. Dahin gehört, daß Aman in den letzten 7 Kapiteln ein Macedonier genannt werde, während es in den vorausgehenden Kapiteln heißt, er sei aus dem Geschlechte Agag's gewesen, der nach 2 Kön. ein König von Amalek war. Schon P. Regourd[1]) — bemerkt Tournemine — habe die Bezeichnung ex genere Agag auf die Herkunft aus Ägä, der Hauptstadt Macedoniens bezogen; und Tournemine glaubt nachweisen zu können, daß die Macedonier Stammverwandte der Amalekiten seien, die vor den Israeliten Palästina bewohnten. Agag ist dasselbe wie Gog, und Gog ein nomen commune der Amalekiterkönige; bei den Propheten aber werden die macedonischen Könige als Könige Gog bezeichnet. Aman's Sohn Aridai führt denselben Namen wie Alexander's Bruder Aridäus. Das macedonische Reich ist gegründet worden durch Karan, einen Abkömmling jener Herakliden, welche sich das spartische Gebiet unterwarfen, weil es ihr Ahnherr Herkules besessen. Dieser spartische Herkules ist von den griechischen Poeten fälschlich mit dem thebanischen Herkules verwechselt worden, während die alten Historiker den Ogyges (Agag) als alten König Lykaoniens erwähnen, und Hesychius einen Herkules, der wahrscheinlich mit dem spartanischen identisch ist, Malaca (wer denkt hiebei nicht an Amalek) nennt. Eine Reihe anderer Schwierigkeiten bezüglich der letzten 7 Kapitel des Buches Esther hält Tournemine für beseitiget durch den Nachweis, daß unter Assuer, dem Gemale der Esther, der vierte König der Meder, der Cyaxares Xenophon's und nächste Vorgänger des Cyrus zu verstehen sei.

§. 697.

Von geringem Belange sind die Einwendungen, welche Bellarmin's oft genannte Gegner aus dem Inhalte des Buches Tobias gegen die Canonicität desselben schöpfen. In Tobias c. 3 — bemerkt Hunnius — werde Rhages als Wohnort Sara's, der Braut

---

Zaccaria nahm Tournemine's Abhandlung, in's Lateinische übersetzt, in die Venetianer Ausgabe (a. 1758) der Commentarii totius Sacrae Scripturae von J. St. Menochius auf (Tom. III, p. 62 ff.).

[1]) Vgl. Unten §. 766.

des jungen Tobias, angegeben, in c. 9 aber erscheint Rhages als ein von Sara's Aufenthalt verschiedener Ort. Michael Medina [1]) schlug vor, in c. 3 statt Rhages Ekbatana zu lesen; dieß ist aber, wie Gretser bemerkt, nicht nöthig, da Ekbatana auch den Namen Rhaga oder Rhages führte, was Serarius durch eine Reihe von Belegen aus verschiedenen Profanscribenten darthut. Dieses Rhages also war der Aufenthaltsort der Sara; das in c. 9 genannte Rhages ist aber ein davon verschiedener Ort, an welchen Tobias vom Aufenthalte der Sara den Engel zu Gabalus schickte. Eben so wenig besagt der Einwand des Hunnius, daß im letzten Kapitel eine bevorstehende Rückkehr der Juden aus dem Exil und Wiedererbauung des in Asche und Schutt gelegten Tempels geweissagt werde, während der Tempel erst drei Dezennien nach des alten Tobias Tode angezündet wurde. Als ob in prophetischer Sprache Künftiges neben dem in noch fernerer Zukunft Gelegenen nicht als etwas Vergangenes behandelt werden könnte! Diese und sonstige aus dem Inhalt der biblischen Erzählung hergenommene Einwände, das Absonderliche, Schwerglaubliche des Erzählten betreffend, wurden umständlich beantwortet in den Commentarien von Serarius, Sanctius, Reuville [2]), auf welche Tournemine verweist.

Gegen das Buch Judith wenden Whitaker und Hunnius ein, daß es Moses widerspreche, indem in Judith c. 3 die von Jakob's Söhnen Simeon und Levi an den Sichemiten begangene Rachethat gelobt werde, während der Patriarch Jakob (vgl. 1 Mos. Kapp. 34 u. 49) sie auf's strengste verdamme. Hierüber ist, bemerkt Gretser, öfter als einmal schon das Nöthige erinnert worden; mögen die Gegner bei Nicolaus von Lyra, Benedict Pereira [3]), Serarius nachsehen, um zu erfahren, was Judith lobt und was Jakob tadelt; Judith lobt den Eifer, mit welchem die beleidigten Brüder die Schande ihrer Schwester rächen wollten, Jakob tadelt die Art und

---

[1]) De recta in Deum fide. Lib. VI, c. 14.

[2]) Reuville S. J.: Morale des familles chretiennes, ou le Livre de Tobie avec des reflexions morales sur tous les versets, et des notes critiques sur les endroits les plus difficiles. Paris, 1723. Eine Schrift ähnlicher Art verfaßte Reuville über das Buch Judith (Paris, 1728).

[3]) Liber de benedictionibus duodecim Patriarcharum. Enthalten in Pereira's Commentar. et disputt. in Genesin. Tomi IV. Rom, 1589 ff. Fol.

Weise, in welcher die beleidigten Brüder die Unehre ihrer Schwester rächten. Aus Serarius hätten ferner die Gegner das Nähere über die Lage des Bergstädtchens Bethulia erfahren können, dessen Existenz ihnen so zweifelhaft erscheint, weil es im Buche Josue nicht erwähnt werde. Daß Josephus Flavius von der Heldenthat der Judith nichts berichtet, thut nichts zur Sache; genug, daß er sie nicht läugnet! Hunnius weiß keine Zeit ausfindig zu machen, in welcher die im Buche Judith erzählte Begebenheit sich ereignet haben könnte; die von Bellarmin angegebene Zeitepoche, unter König Manasses nämlich, läßt er nicht gelten; denn damals habe kein König Nabuchodonosor existirt. Dieser Machtspruch wird von Hunnius nicht weiter begründet, braucht also auch nicht widerlegt zu werden. Wäre die angebliche Belagerung Bethuliens, fährt Hunnius fort, in die Zeit des Manasses oder der Könige überhaupt gefallen, so müßten sie doch auch irgendwie in die Handlung eintreten; statt dessen werde Alles, unwahrscheinlich genug, durch lauter Priester geleitet. Dieß Letztere ist unwahr; Ozias, der als der Leiter der Angelegenheiten der belagerten Bethulier erscheint, war bestimmt kein Priester; auch Charmi und Chabri scheinen keine Priester gewesen zu sein. Daß Manasses nirgend in den Vordergrund tritt, erklärt sich aus anderweitigen Umständen und Verhältnissen. Manasses war entweder in Jerusalem vollauf mit der Rüstung und Vorbereitung auf die Gefahr beschäftiget, oder, was noch wahrscheinlicher ist, er ließ nach seiner Rückkehr vom Exil, wenigstens vor der Hand, die Priester in seinem Namen schalten, weil sie das Vertrauen des Volkes hatten und er des Regierens müde war. Das Schweigen in 4 Kön. c. 31 und 2 Chron. c. 33 über die Belagerung Bethuliens ist gleichfalls kein Beweis, daß das Ereigniß nicht in die Zeit des Manasses falle. Aus den Worten Achior's an Judith (5, 22. 23) will Hunnius beweisen, daß das Ereigniß auch nicht in die Zeit des Interregnums während Manasse's Gefangenschaft fallen könne. Obschon nun Bellarmin selber für wahrscheinlicher hält, daß es erst nach der Rückkehr des Manasses stattgehabt habe, so läßt doch die citirte Stelle den Sinn als möglich offen, daß daselbst nicht von der Rückkehr der in die Gefangenschaft Abgeführten, sondern von der Sammlung der Entflohenen in Jerusalem nach Abzug der Feinde die Rede sei. Aber auch auf die Zeit nach Manasses Rückkehr soll zufolge der citirten Stelle das Ereigniß nicht passen; denn

es sei daselbst von der Rückkehr vieler in die Gefangenschaft Abgeführter die Rede; nach 2 Chron. c. 33 werde aber nur von Manasses gesagt, daß er in die Gefangenschaft abgeführt worden sei, von jenen Vielen sei keine Rede. Hat man je gehört, daß ein König allein gefangen genommen und fortgeführt werde, während die Seinen sich ungetrübter Sicherheit erfreuen und vom Feinde geschont werden? Die Angabe des Buches Judith, daß die Heldin ein hohes Alter erreichte, und sowol während ihres Lebens als auch eine Reihe von Jahren nach ihrem Tode Bethulien von keinem Feinde mehr belästiget wurde, könnte nur dann unglaublich scheinen, wenn Judith, als sie zu Holofernes in's Lager gieng, noch in den Jahren ihrer frühesten Jugend gewesen wäre; zu dieser Annahme liegt aber kein nöthigender Grund vor, ihr kann auch in späteren Jahren noch jene edle Schönheit eigen gewesen sein, welche auf Holofernes einen so bewältigenden Eindruck machte, die göttliche Begeisterung, die in ihr lebte, wird ihrer Gestalt und ihrem ganzen Wesen eine Schönheit und einen Adel höherer Art verliehen haben. Hunnius will aber die Unglaublichkeit jener langen Ruhe noch durch ein anderes Argument stützen; Manasses sei nicht im vierten, sondern im 41sten Jahre seiner Regierung in die Gefangenschaft abgeführt worden; daraus soll folgen, daß nach seiner Rückkehr die angenommene lange Friedenszeit nicht statt haben konnte. Er bleibt aber den Beweis schuldig, daß Manasses erst so spät als Gefangener fortgeführt worden sei. Denn dieß wird doch nicht für einen Beweis gelten können, Manasses habe in der kurzen Zeit von vier Jahren nicht jene Frevel begehen können, als deren göttliche Strafe seine Gefangenschaft in 4 Kön. Kapp. 23 u. 24, sowie in Jer. c. 15 hingestellt werde!

Auch Whitaker — fährt Gretser fort — will beweisen, daß die Erzählung des Buches Judith der Regierungszeit des Manasses sich nicht einfügen lasse. In Achior's erwähnter Rede werde der Tempel als zerstört und der Erde gleich gemacht erwähnt. Jedoch nur im griechischen Texte, dessen bezügliche Worte Hieronymus in dem von ihm übersetzten chaldäischen Texte nicht fand! Wenn ferner Whitaker gegen Bellarmin die Behauptung aufrecht halten wollte, daß es zu Manasse's Zeit keinen Nabuchodonosor gegeben habe, so hätte er auch zeigen sollen, daß unter dem Nabuchodonosor des Buches Judith nicht Merodach Baladan (vgl. 4 Kön. c. 20) gemeint

sein könne. Bellarmin hatte den in Judith Kapp. 4 u. 5 erwähnten Hohenpriester Eliakim als Beweis angeführt, daß die Belagerung Bethuliens in die Regierungszeit Manasse's falle, indem diese Coincidenz mit der Chronologie des Patriarchen Nicephorus zusammenstimme, sowie mit 4 Kön. c. 18. Whitaker bemüht sich vergeblich zu zeigen, daß der in 4 Kön. c 18 genannte Eliakim kein Priester, sondern vielmehr königlicher Beamter gewesen sei; er hat die LXX, den Cyrillus Alexandrinus, Hieronymus und Prokopius gegen sich, deren Angaben Whitaker zur Berichtigung und Mehrung seiner historisch-archäologischen Kenntnisse etwas genauer hätte ansehen sollen.

Als neuerdings Hugo Grotius den historischen Charakter des Buches Judith in Abrede stellte [1]), unterzogen es abermals mehrere gelehrte Theologen einer näheren Prüfung; unter den Katholiken Montfaucon [2]) und Tournemine, welcher letztere als Ergebniß seiner Forschung ermittelte, daß die Belagerung Bethuliens in das 28ste Jahr des Manasses, in das 13te Regierungsjahr des babylonischen Königs Assarhaddon, und in das J. 668 a. Chr. falle.

§. 698.

Gegen die Canonicität der Makkabäerbücher erhob Whitaker eine Reihe von Einwendungen, welche sich auch Hunnius aneignete. Die Makkabäerbücher sollen nach des Hieronymus Angabe den Josephus Flavius zum Verfasser haben, der doch gewiß kein inspirirter Hagiograph war. Das Wahre ist — erwidert Gretser — daß Josephus nach des Hieronymus Berichte eine Schrift *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* verfaßte, in welcher auch die Martyrien der Makkabäer verzeichnet sind, und aus diesem Grunde wird Josephus von Hieronymus ein scriptor historiae Maccabaeorum genannt. „Sollten die Makkabäerbücher für eine kanonische Schrift gelten, so erschiene der heilige Geist laut 2 Makk. c. 2 als Excerptor der Denkbücher eines gewissen Jason von Cyrene, was doch seiner gewiß

---

[1]) Grotius nimmt das Buch Judith als eine religiös-allegorische Dichtung. Siehe die aus Grotius ausgehobene Stelle bei Herbst Einl. in's Alte Testament, II Thl., 3 Abth., S. 114, Anm. 2. Vgl. auch Unten §. 779.

[2]) Historia libri Judith, 1692.

unwürdig ist!" Aber der heilige Geist hat es auch nicht verschmäht, der Aufzeichnung aller sündhaften Reden zu assistiren, die in Matth. Kapp. 25 u. 26 verzeichnet sind; er hat durch Paulus (Apgsch. 17, 23) der Wahrheit einer heidnischen Ahnung Zeugniß gegeben, durch die heidnischen Sibyllen, durch den gottlosen Kaiphas, durch den Mund einer Eselin geweissagt u. s. w. Ein anderer Grund des Anstoßes wird gefunden in der Erzählung 2 Makk. c. 2 von der Verbergung des heiligen Feuers, der Bundeslade, des Bundeszeltes und Altars durch Jeremias, in dessen Schriften sich darüber nichts finde; eben so wenig werde die angebliche göttliche Verheißung der Wiederauffindung dieser Heiligthümer durch die nachexilische Geschichte der Juden bestätiget. Über die Wiederauffindung — erwidert Gretser — bestehen drei Meinungen; einige, wie Ribera, vertreten sie in buchstäblichem Sinne, andere (Rupert von Deutz) verstehen sie in geistigem Sinne, sofern nämlich in Christus das von Jeremias Verborgene in höherem Sinne sich dargeboten habe; Epiphanius, Dorotheus, Richard a St. Victore denken an die letzten Zeiten, in welchen Henoch und Elias die zerstreuten Reste des Volkes Israel sammeln und Christo zuführen werden. Whitaker sucht weiter zu zeigen, daß Jeremias weder vor, noch nach der Zerstörung Jerusalems die Heiligthümer verbergen konnte; er war bis zur Zerstörung der Stadt Gefangener, nach der Zerstörung war schon alles zum Tempel Gehörige geraubt oder vernichtet. Darauf hat bereits Serarius geantwortet, daß erstlich zufolge Jer. c. 52 und Esdr. c. 1 die in 2 Makk. c. 2 genannten Heiligthümer sich ganz gewiß nicht unter den von Nabuchodonosor aus dem Tempel geraubten Gegenständen befanden; daß zweitens in den bei Jer. Kapp. 27 (V. 29) und 39 enthaltenen Angaben sich die Anknüpfungspuncte finden zu näheren Bestimmungen über die Zeit, wann Jeremias die genannten Heiligthümer rettete und verbarg, was entweder vor oder auch nach der mit der Einnahme Jerusalems durch Nabuchodonosor verbundenen dritten Abführung der Juden in die babylonische Gefangenschaft geschehen konnte. Whitaker behauptet, daß der Tod des Antiochus Epiphanes in den Makkabäerbüchern dreimal (1 Makk. 6, 8. 16; 2 Makk. 1, 16; 2 Makk. c. 9) und jedesmal anders erzählt werde. Nun hat aber bereits Serarius nachgewiesen, daß der in 2 Makk. 1, 16 erwähnte Antiochus eine von Antiochus Epiphanes verschiedene Persönlichkeit, nämlich der Sohn

des älteren Demetrius und der Bruder des jüngeren von den Parthern gefangenen Demetrius sei; die Angaben in 1 Makk. c. 6 und 2 Makk. c. 9 aber lassen sich recht wol in Einer Person vereinen. Am 2. Buche findet Whitaker speziell noch anstößig, daß der Verfasser über die schwere Mühe seiner Arbeit klagt, über die geschichtlichen Verstöße in derselben sich entschuldiget u. s. w., was doch unmöglich dem heiligen Geiste ziemen kann. Bezüglich des letzteren Punctes hat schon Bellarmin bemerkt, daß der Verfasser nicht seine Verstöße, sondern seinen minder gefälligen Stil entschuldige; an der Mühe der Arbeit ist gleichfalls nichts Anstößiges, da es sehr wol denkbar ist, daß ein auf Antrieb des heiligen Geistes unternommenes Werk unter großen Mühen zu Stande komme. Redet nicht auch der heilige Paulus von den Arbeiten und Beschwerden seines Apostelamtes?

§. 699.

Wie schon erwähnt, ermäßigte die Luther nachfolgende Generation seine Einreden wider die neutestamentlichen Antilegomena, und lutherische Theologen beschwerten sich, daß man die von Luther in seiner früheren Epoche geäußerten Meinungen katholischerseits noch immerfort bekämpfe, als ob sie noch jetzt gelehrt würden. Auch der Calviner Danäus nimmt es übel, daß Bellarmin auf die Frage über die von Beza angestrittene Echtheit des Abschnittes Joh. 7, 53 — 8, 12 nochmals zurückkomme, was übrigens Gretser ganz in der Ordnung findet, und bei dieser Gelegenheit auch die protestantische Befangenheit des Junius rügt, der es nicht ertragen kann, daß Bellarmin, auf Hieronymus gestützt, mit guten Gründen behauptet, das letzte Kapitel des Marcusevangeliums sei einstmals nicht allenthalben als kanonisch angesehen worden. In eine weitläufige Controverse läßt sich Gretser ein, um die von Bellarmin vertheidigte paulinische Autorschaft des Hebräerbriefes gegen Hunnius, Junius und Danäus, gegen ersteren überdieß auch die Canonicität des erwähnten Briefes aufrecht zu halten; unter anderem macht er mit Berufung auf Salmeron's und Ribera's zustimmende Ansicht 2 Petr. 3, 15 als Zeugniß für die paulinische Autorschaft geltend. Aus den übrigen neutestamentlichen Antilegomenis bespricht er am ausführlichsten die Einwendungen gegen den Jakobus=

brief, die übrigens zum größeren Theile auf den Lehrinhalt desselben, und auf seine angebliche Unvereinbarkeit mit der echt biblischen Lehre von Gnade und Gerechtigkeit vor Gott sich stützen.

§. 700.

Neben dem katholischen Schriftcanon wurden auch die Erklärungen und Beschlüsse des Concils rücksichtlich der lateinischen Vulgata (vgl. Oben §. 694) von den Protestanten angegriffen. Andrada [1]) mißbilliget das Bemühen Einiger, das Ansehen der Vulgata durch ungebührliche Herabsetzung des hebräischen Urtextes zu vertheidigen, und widerlegt namentlich die Behauptung, daß der hebräische Text von den Juden absichtlich gefälscht worden sei, um die für die Christen beweisenden Stellen desselben abzuändern. Die Kirche selber verlange nicht, daß man die Vulgata für eine fehlerlose und den Sinn des Urtextes allenthalben erschöpfend wiedergebende Dollmetschung des Schriftwortes halte; A. Vega, der den Berathungen der tridentinischen Väter über die kirchliche Autorisation der Vulgata beiwohnte, erklärte, das Concil habe einzig nur erklären wollen, daß die Vulgata durch keine solchen Fehler entstellt sei, die auf einen, gegen den christlichen Glauben oder die christliche Sitte verstoßenden Irrthum hinleiten könnten, wie ihn Cardinal Cervini öfter als einmal versichert habe. Zudem hat das Concil ausdrücklich seine Absicht und seinen Entschluß kundgegeben, eine verbesserte und von Mängeln gereinigte Ausgabe der Vulgata zu veranstalten, so daß man nicht sagen kann, es habe etwa die Fehler derselben übersehen oder gar in Schutz nehmen wollen; nur darf man nicht Alles, was von Seite Chemnizen's und anderer Gegner als Fehler und Entstellung des wahren Textes ausgegeben wird, für wirkliche Fehler nehmen. Gesteht doch selbst ein Beza ein, daß Erasmus nicht selten Unrecht hatte, wenn er die Abweichung der Vulgata von den ihm zu Gebote stehenden griechischen Handschriften rügen zu müssen glaubte. Im Übrigen empfiehlt Andrada selber angelegentlichst und eifrigst das Zurückgehen auf den Urtext der Bibel, und eine beständige Vergleichung des Textes der Vulgata

---

[1]) Defensio fidei Tridentinae. Lib. IV.

mit demselben; er zeigt in einer Reihe von Beispielen, was sich hiedurch für ein entweder richtigeres oder doch tiefer eindringendes Verständniß einzelner Stellen der Schrift gewinnen lasse.

Bellarmin kommt auf die Frage über den authentischen Text der heiligen Schrift im zweiten Buche seines Werkes de Verbo Dei[1]) zu sprechen, und vertheidiget das die Vulgata betreffende tridentinische Decret gegen Calvin's und Chemnizen's Angriffe. Calvin ergeht sich in den übertreibendsten Anschuldigungen; er behauptet, in der Vulgata fänden sich nicht drei Verse nacheinander, aus welchen nicht mindestens einer eine Abweichung vom Urtexte enthielte, auf den zurückzugehen das Concil geradezu verboten habe. Chemniz behauptet, das Concil habe der Kirche statt des correcten Textes der Ursprache die Fehler und Entstellungen desselben durch die Vulgata aufdringen wollen. Nun ist es aber Thatsache, daß die Kirche verschiedene in die Vulgata eingeschlichene Fehler aus dem Urtexte verbessert hat. So z. B. wurde in den Missalien die Stelle Sir. 45, 6 ausgebessert; während es früher hieß: Cor ad praecepta, lautet die Verbesserung (dedit ei) coram praecepta, da der Hinblick auf das κατὰ πρόςωπον im griechischen Urtexte augenscheinlich zeigte, daß durch den Fehler eines Abschreibers cor ad aus coram geworden war. Bellarmin deutet noch mehrere, augenscheinlich durch Abschreiber corrumpirte Stellen an, für welche er eine Verbesserung nach dem Urtexte wünscht, die sich in den heutigen Ausgaben als eine in der That vorgenommene erweist (siehe Weish. 12, 15; Sir. 24, 41; Psalm 42, 2). Die Väter des Concils gestatten und wünschen, fährt Bellarmin fort, eine Verbesserung des Textes der Vulgata nach dem Urtexte nicht bloß an jenen Stellen, welche augenscheinlich durch Abschreiber verderbt sind, sondern in allen jenen Fällen, in welchen das Zurückgehen auf den Urtext von erweislichem Nutzen ist, und eine wirkliche und unzweifelhafte Verbesserung des Vulgatatextes ohne Gefahr einer neuen Irrung in Aussicht stellt. Dahin gehören die Fälle, in welchen die Codices der Vulgata von einander abweichen, ferner Zweideutigkeiten des lateinischen Ausdruckes, die durch Zurückgehen auf den Urtext aufzuhellen sind, und endlich jene vielen Ausdrücke der Vulgata, deren ganzer, voller und tiefster Sinn nur durch Berück-

[1]) Lib. II, capp. 11 seqq.

sichtigung des Urtextes sich gewinnen läßt. Bellarmin erläutert die angeführten Regeln durch eine Reihe von Beispielen, in welchen er die richtige Leseart oder den richtigen Sinn verschiedener Stellen der Vulgata durch Zurückgehen auf den Urtext ermittelt, und wendet sich dann jenen Stellen zu, welche nach Behauptung der Gegner im Interesse des päpstlichen oder katholischen Dogma corrumpirt worden sein sollen. Als solche Stellen macht Chemnitz aus dem ersten Buche Mosis namhaft: 3, 15; 6, 5; 9, 6; 14, 18. In 1 Mos. 3, 15 lautet der Text der Vulgata: Ipsa conteret caput tuum; dieses ipsa soll zu Gunsten der katholischen Mariaverehrung statt ipsum (scil. semen) gesetzt sein. Bellarmin erwidert, daß ipsa nicht die allgemeine Leseart der Vulgata sei, in einigen Codices finde sich ipse; umgekehrt habe er auch einen hebräischen Codex gefunden, in welchem nicht הוּא sondern הִיא gestanden.

Der Text der Vulgata in 1 Mos. 6, 5 ist nach Chemnitzen's Meinung eine geflissentliche Abschwächung des hebräischen Textes zu Gunsten der katholischen Ansicht von der Erbsünde; aber der hebräische Text sagt auch nicht mehr, als die lateinische Übersetzung, und jedenfalls nicht das, was Chemnitz aus ihm herausliest, daß nämlich alle Werke der Menschen böse seien. In 1 Mos. 14, 18 wird von Melchisedek gesagt: Proferens panem et vinum; erat enim sacerdos ... Chemnitz findet die Worte proferens und enim anstößig, und mit geflissentlicher Beziehung auf das katholische Meßopfer gewählt; aber proferens ist ja nicht als offerens gemeint, und enim eine dem hebräischen ו mit Rücksicht auf den Context vollkommen entsprechende Übersetzung. Die Stelle Job 5, 1 soll in der Vulgata zu Gunsten der katholischen Heiligenverehrung gefälscht sein; möge doch Chemnitz zeigen, daß die wörtliche Übersetzung des hebräischen Textes anders lauten könne als: Voca nunc, si est respondens tibi, et aliquem de Sanctis respice. In Pred. 9, 1 lautet der Text der Vulgata: Nescit homo utrum odio vel amore dignus sit. In dieser Übersetzung sieht Chemnitz eine geflissentliche Fälschung, mittelst der man beweisen wollte, daß der Glaube nicht die Sündenvergebung involvire; möge jedoch Chemnitz nachsehen, ob eine wörtlich genaue Übersetzung einen anderen Sinn ergebe, als jenen, der durch die Vulgata ausgedrückt ist: Amorem et odium non est sciens homo, sed omnia ante faciem ipsorum



(i. e. in futuro scient, wie dieß Hieronymus paraphrastisch näher verdeutlichet). Ein besonderes Kapitel widmet Bellarmin unter Verweisung auf die Schrift des Lindanus de optimo genere interpretandi den von Calvin wider die Psalmenübersetzung der Vulgata erhobenen Beschuldigungen. In Psalm 2, 12 soll es heißen: Osculamini filium, statt apprehendite disciplinam; aber besteht denn dem Sinne nach eine Differenz zwischen der Vulgata und der wortgetreuen Übertragung? Die Stelle der Vulgata Psalm 4, 3: usquequo gravi corde stimmt allerdings nicht mit dem heutigen hebräischen Texte, der indeß durch spätere Abschreiber corrumpirt worden zu sein scheint, und bei sehr geringen, mit Rücksicht auf den citirten Vulgatatext sich nahe legenden Änderungen jenen Text ergibt, welchen die LXX vor sich hatten, deren Version der Psalmenübersetzung der Vulgata zu Grunde liegt. Ähnliches ist mit Beziehung auf Psalm 31, 4 zu sagen. Gegen die lateinische Übersetzung des Psalmes 67 brachte Calvin eine ganze Reihe von Bemängelungen vor, welche Bellarmin größtentheils durch Rechtfertigung des von den LXX in den hebräischen Text gelegten Sinnes zu rechtfertigen sucht; besonders bemüht er sich, die allerdings im Texte der Vulgata sehr unverständliche und räthselhafte Stelle VV. 12—14 nach ihrem eigentlichen Sinne darzulegen, und weist die von Calvin aus dem Urtext gegebene Übersetzung als eine gleichfalls von Dunkelheiten nicht freie und in Bezug auf das eine und andere Wort ganz gewiß unrichtige zurück. In Psalm 131, 15 soll es nach Calvin statt Viduam ejus benedicam heißen: Victum ejus benedicam; ein Abschreiber hätte victum falsch gelesen, und alle anderen seien ihm blind gefolgt. Wenn die Übersetzung wirklich verfehlt sein sollte, erwidert Bellarmin, so würde die Schuld an den Abschreibern der griechischen Codices liegen; in der That haben einige Codices θηραν statt χηραν, und auch Hieronymus übersetzt: Venationem. Indeß ist die Sache zu unbedeutend, als daß es sich lohnte, darüber viele Worte zu verlieren. Angesichts der tadelsüchtigen Feindseligkeit, mit welcher Calvin die Psalmenübersetzung der Vulgata verfolgt, scheint es angezeigt, auf das Urtheil eines Zwinglianers, des Conrad Pellican, hinzuweisen, der eine aus dem Urtext angefertigte Psalmenübersetzung in zweimaliger Auflage edirte, und in der Vorrede zur Ausgabe vom J. 1534 dem Verfasser der Versio vulgata ein wirklich glänzendes Lob in Bezug

auf Sachkunde, Treue und religiöse Tiefe ertheilte; die Differenzen zwischen der Übersetzung und dem heutigen hebräischen Texte erklärte er aus der heutigen Punctation und Vocalisation des Textes, so wie aus der Änderung einzelner Worte durch Verwandlung einzelner Buchstaben in andere, ihnen ähnlich geformte Schriftzeichen. Eben so leicht, wie die Einwendungen gegen den alttestamentlichen Text der Vulgata, beheben sich jene gegen den neutestamentlichen. Chemniz tadelt, daß in der Version von Matth. 9, 13 die Worte ad poenitentiam fehlen; sie verstehen sich aber im Grunde von selbst, und finden sich auch in den emendirten griechischen Handschriften nicht. Chemniz findet in den Worten Joh. 14, 26: Quaecunque dixero vobis, eine geflissentliche Abänderung des griechischen εἶπον ὑμῖν zu Gunsten der prätendirten Unfehlbarkeit der Concilien. Aber bereits Augustinus und andere Väter lasen die Stelle so, wie sie heute in der Vulgata steht, und zudem begründen die Katholiken ihre Lehre von der Unfehlbarkeit der Concilien durch ganz andere Mittel als jenes futuristische dixero der Vulgata. Die Übersetzung des paulinischen Ausdruckes ὁρισθέντος (Röm. 1, 4) durch praedestinatus ist vollkommen richtig, im biblischen und paulinischen Sprachgebrauche begründet. Die Übersetzung von Röm. 1, 32 durch die Vulgata ist nicht bloß von Chemniz, sondern früher schon von Valla, Erasmus, Lefevre getadelt worden, scheint aber nach Allem den Vorzug vor dem höchst wahrscheinlich corrumpirten griechischen Texte zu verdienen. Auf die Klage, daß die Vulgata in Röm. 11, 6 einen ganzen Satztheil (alioqui opus jam non est opus) ausfallen gelassen habe, ist zu erwidern, daß denselben auch Origenes und Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus nicht kannten, und auch Erasmus ihn als überflüssig und kritisch nicht hinreichend beglaubiget verwirft. Die Übersetzung des Wortes μυστήριον durch Sacramentum (Eph. 5, 32) ist alt und in der Kirche herkömmlich; die Lateiner haben das betreffende griechische Wort nie anders übersetzt. In Hebr. 13, 16 heißt es: Talibus hostiis promeretur Deus; Chemniz stößt sich an dem passivisch zu verstehenden Ausdrucke promereri mit Unrecht, da das griechische εὐαρεστεῖται wirklich nichts anderes ausdrückt, als sich Gott angenehm machen, seine Huld als Lohn sich verdienen. Die Stelle: Alleviabit (ἐγείρει) eum Deus soll nach Chemniz zu Gunsten des Sacramentes der letzten Ölung gemodelt sein; er merkt nicht, daß das griechische Wort die

durch dasselbe angedeutete Wirkung des Sacramentes noch genauer und schärfer ausdrückt, als der lateinische Ausdruck der Vulgata. Bezüglich der in 1 Joh. 5, 13 entdeckten angeblichen Textverstümmlung der Vulgata ist zu erwidern, daß nicht die lateinische Übersetzung an Verstümmlung, sondern der fehlerhaft überlieferte griechische Text an pleonastischen Überladungen leidet, wie Chemniz aus dem von ihm so hochgestellten Erasmus hätte wissen können.

§. 701.

Auf Grundlage einer solchen Rechtfertigung des Werthes und der Brauchbarkeit der Vulgata konnte Bellarmin mit sicherer Zuversicht den tridentinischen Beschluß, durch welchen der Text der Vulgata als authentischer Text des Bibelwortes erklärt wurde, gegen die Protestanten vertreten [1]). Seit einem Jahrtausend — bemerkt Bellarmin — d. i. seit Gregor's d. Gr. Zeiten war die heutige Vulgata in der lateinischen Kirche der allgemein gebrauchte biblische Text; alle Prediger erklärten nach diesem Texte dem Volke die christliche Lehre, alle Concilien hielten sich an ihn bei ihren dogmatischen Entscheidungen. Wäre er falsch, so wäre durch tausend Jahre die ganze Kirche in Irrthum gewesen. Dieses Argument will Whitaker nicht einleuchten; neben der lateinischen Kirche sei auch noch die griechische Kirche vorhanden, folglich sei, wenn erstere geirrt, nicht schon die ganze Kirche in Irrthum gewesen. Die lateinische Kirche war aber — entgegnet Gretser [2]) — der vorzüglichste und ausgebreitetste Theil der Gesammtkirche in jenen Jahrhunderten, und der vorzugsweise Träger der unverfälschten und rechtgläubigen Kirchenlehre, während die griechische Kirche durch Schisma und Häresie verwüstet, sodann durch die Saracenenherrschaft gedrückt und geschmälert und in ihrer lebendigen Entwickelung gehemmt wurde. Whitaker meint, bis auf Gregor d. Gr. habe es in der lateinischen Kirche keine besondere authentische Bibelübersetzung gegeben, und von Gregor bis zum trienter Concil habe kein Concil verordnet, daß die Vulgata für den authentischen Bibeltext angesehen werden solle, also sei eine solche Anordnung auch jetzt überflüssig, und

---

[1]) De Verbo Dei II, c. 10.

[2]) Defensio etc. Siehe Oben S. 407, Anm. 1.

jedenfalls nicht in dem Verhalten der vergangenen Jahrhunderte begründet. Wie widersinnig! ruft Gretser aus; weil in den vorausgegangenen Jahrhunderten kein Bedürfniß vorhanden gewesen, einen dem trienter Decrete ähnlichen Beschluß zu fassen, so hätte auch das trienter Concil von demselben abstehen sollen! Also hätte kein späteres Concil etwas anordnen oder beschließen dürfen, was nicht schon durch ein vergangenes Concil angeordnet oder beschlossen worden wäre! Whitaker meint, Bellarmin bemühe sich vergeblich zu beweisen, daß nach Gregor nur eine einzige lateinische Bibelübersetzung im Gebrauche gewesen; aber Bellarmin läugnet ja nicht die Mehrheit solcher Versionen, sondern sagt nur, daß jene des Hieronymus als die vorzüglichste das meiste Ansehen behauptet habe und constant beibehalten worden sei, während die übrigen der Vergessenheit anheimfielen und zu Grunde giengen. Hunnius meint, die Bevorzugung der Vulgata beweise nicht, daß ihr Text für den authentischen gegolten habe, sondern nur, daß man die Vulgata für besser gehalten habe als die übrigen Versionen. Dieß heißt seicht und oberflächlich urtheilen; eine durch eine Reihe von Jahrhunderten constant festgehaltene Übung der vom göttlichen Geiste geleiteten Kirche muß für eine förmliche Sanction des in der Übung Festgehaltenen angesehen werden. Zudem geht dieser Sanction das Zeugniß anderer Väter, namentlich Augustin's voraus, welches Whitaker und Hunnius abzuschwächen vergeblich sich bemühen. Junius anerkennt die von Bellarmin angeführten patristischen Zeugnisse, meint aber, daß in keinem derselben gesagt werde, daß die Vulgataübersetzung divinitus oder divino modo authentisch sei. Aber wenn sie an sich und nach ihrem inneren Werthe und Gehalte für das authentische Bibelwort zu gelten hat, wie sollte sie anders, als divinitus authentisch sein? Denn sie besitzt ja für diesen Fall einen Werth, der von menschlichem Erachten und Beschließen unabhängig feststeht. Whitaker bemerkt, daß die LXX bei den griechischen Vätern eben so viel gegolten hätten, wie bei den lateinischen die Vulgata; warum werde denn vom trienter Concil nicht auch jene griechische Version der LXX als authentisch angesehen? Weil sie, wie Whitaker selber in einer anderen seiner Einwendungen bemerkt, nicht mehr in ihrem echten und unverdorbenen Texte vorhanden ist. Bellarmin hatte als einen weiteren Opportunitätsgrund für das authentische Ansehen der Vulgata den Umstand geltend gemacht,

daß auf den allgemeinen Concilien wenige Bischöfe anwesend sein dürften, welche im Stande wären, sich aus der hebräischen Bibel Raths zu erholen; auf dem Concil zu Rimini sei nach des Rufinus Zeugniß unter 600 Bischöfen keiner gewesen, welcher gewußt hätte, was das Wort ὁμοούσιος zu bedeuten habe. Dieses Argument gibt begreiflicher Weise den Gegnern Bellarmin's zu allerlei naheliegenden hämischen Bemerkungen Anlaß; Gretser beantwortet ihre Einwürfe durch Anführung einer längeren Stelle aus Luther's Vorrede zu seiner Explicatio super novissima verba Danielis, welche auf dasselbe hinausläuft, was Bellarmin bemerkt hatte, und die Unstatthaftigkeit des jedesmaligen Zurückgehens auf den hebräischen Text zur Ermittelung des dogmatischen Schriftsinnes mit einleuchtenden Opportunitätsgründen darlegt. Eben so unzureichend sind die Einreden der Gegner gegen Bellarmin's letztes Argument zu Gunsten der Vulgata, welches hergenommen wird von den unzähligen Discrepanzen der verschiedenen, mit Abgehen von der Vulgata vermeintlich aus dem Urtexte angefertigten Übersetzungen [1]).

Ebermann [2]) führt die Vertheidigung der bellarmin'schen Gründe für die authentische Geltung der Vulgata gegen die Einwendungen eines späteren Gegners, des Amesius, fort, und nimmt hiebei auch auf Sarpi Rücksicht, welcher, sonst eben kein Verehrer des Cardinal Cajetan, doch in dieser Frage ihn bereitwilligst zu seinem Gewährsmanne macht, weil Cajetan gesagt hatte, den Text der Vulgata verstehen, heiße noch nicht das Wort Gottes verstehen, indem er das Werk eines der Gefahr des Irrens preisgegebenen Übersetzers sei — ein Ausspruch, welchen der Dominicaner Ludovicus Cataneus auf dem trienter Concil citirte. Ebermann bemerkt hiezu, daß sich dasselbe über jede andere Übersetzung sagen lasse; aber nicht bloß über jede Übersetzung des biblischen Urtextes, sondern über jede Abschrift der Urschrift des Urtextes, da, wie der Übersetzer, so auch der Abschreiber ein der Gefahr des Fehlens preisgegebener Mensch sei. Daraus ergibt sich aber, wie sehr man sich auch protestantischer Seits dawider sträuben mag, als unabweisliches Postulat die Exi-

---

[1]) Gretser widmete diesem Puncte im Anhange zum zweiten Buche seiner Defensio eine eigene Abhandlung: Tractatus de novis haereticorum translationibus biblicis. Opp. Tom. VIII, p. 489—539.

[2]) Vgl. Oben S. 407, Anm. 2.

stenz eines Garanten, der für die Echtheit und Unverfälschtheit des in vervielfältigten Abschriften aufbewahrten biblischen Lehrwortes einsteht, und weiterhin — wofern die Kenntniß desselben nicht ausschließlich einigen wenigen Sprachgelehrten vorbehalten bleiben soll, das Vorhandensein einer im Gesammtgebiete der Kirche zugänglichen, und zugleich, wenigstens in allen das Wesen des Glaubens betreffenden Puncten verläßlichen Übersetzung des biblischen Urtextes. Diese Verläßlichkeit muß jedoch selber wieder durch einen allgemein anerkannten Garanten constatirt sein, und dieser wird mit dem Garanten der unverfälschten Tradition des schriftlichen Lehrwortes identisch sein. Wer könnte aber den Anspruch auf den Rang und die Geltung eines allgemein anzuerkennenden Garanten erheben, wenn nicht die höchste und oberste Auctorität in der Kirche?

§. 702.

Gegen diese Postulate und Folgerungen wird nun freilich von protestantischer Seite Einsprache gethan. Stapleton[1]) zählt eine Reihe von Argumenten auf, welche Calvin gegen die Befugniß der Kirche, in Sachen des überlieferten heiligen Schriftwortes etwas auctoritativ festzusetzen, vorbringt. Diese Argumente sind zunächst gegen die Befugniß der Kirche, über die Canonicität der heiligen Bücher zu urtheilen, gekehrt, besagen aber, nach ihrem vollen Sinne verstanden, noch mehr, daß nämlich die einzige gottgesetzte Auctorität in Sachen unseres Heiles eben nur die Schrift selber sei, der sich die rein menschliche Auctorität der Kirchenvorsteher nicht gleichstellen, noch viel weniger überordnen dürfe. Sollte es vom Urtheil der Kirche abhängen, welche Schriften als kanonisch zu gelten haben — bemerkt Calvin — so müßte die Geltung der in der heiligen Schrift enthaltenen Heilsverheißungen vom menschlichen Dafürhalten abhängig erscheinen; damit würde den Gewissen alle Ruhe geraubt, der Glaube aus etwas Heiligem zu einer läppischen und thörichten

---

[1]) Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica per controversias septem in Libris XII tradita, in quibus ad omnes de religione controversias dijudicandas sola et certissima norma, et ad easdem semel finiendas sola et suprema in terris auctoritas via et ratio demonstratur (Paris, 1579). Controv. 5 inde a libro 9.

Superstition herabgewürdiget. Wir brauchen keine äußere Verbürgung durch Menschenwort, da der heilige Geist, der den Verfassern der heiligen Schriften die Worte eingab, auch in unserem Inneren dem Schriftworte, dessen Urheber er ist, Zeugniß gibt. Die Kirche steht nach der Lehre des Apostels (Eph. c. 2) auf dem Grunde der Apostel und Propheten, also gehen ihr diese voraus, und haben der Kirche Zeugniß zu geben, während nach katholischer Ansicht umgekehrt die Apostel und Propheten (d. i. die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre derselben) von der Kirche ihre Legitimation sich zu holen hätten. Stapleton bemerkt hierauf, daß, wenn der heilige Geist es nicht verschmähte, seine Worte durch Menschen aufschreiben zu lassen, er wol es auch nicht verschmähen wird, die Authenticität dieser Niederschreibung durch Menschen bezeugen zu lassen. Man hat ferner diese Bezeugung nicht etwa so zu verstehen, als ob das Wort der Schrift erst in Kraft derselben zu einem heiligen Worte würde. Heilig ist es an sich als Eingebung des heiligen Geistes; es soll aber auch von uns Menschen als heiliges erkannt werden, und hiezu ist uns das Zeugniß der Kirche nöthig. Der heilige Geist sagt ja selber durch den Apostel, daß Christus Apostel, Hirten, Lehrer u. s. w. darum eingesetzt habe, daß wir nicht von jedem Winde irgend welcher Lehren herumgetrieben würden (Eph. c. 4); somit wird in Rücksicht auf das Urtheil über die Canonicität der einzelnen biblischen Bücher wol der von Christus eingesetzten hierarchischen Kirche jene Function zukommen, welche Calvin der verborgenen Einsprechung des heiligen Geistes zuweisen will. Auch wäre der Sache des Evangeliums mit jenem angeblichen verborgenen Zeugnisse wenig gedient; es muß ein lautes, öffentliches, keiner Mißdeutung fähiges Zeugniß sein. Und sollte dieses laute Zeugniß der Kirche nicht eben so gut, wie jenes verborgene, von welchem Calvin spricht, den heiligen Geist zum Urheber haben können? Die von Paulus gelehrte Präcedenz der Apostel und Propheten vor der Kirche bedeutet etwas ganz anderes, als Calvin darunter versteht; nicht die heilige Schrift als geschriebenes Wort, sondern die evangelische Lehre als Geist und Kraft ist in dem citirten Spruche unter den Aposteln gemeint; und unter der Kirche nicht die kirchliche Auctorität, sondern die Gemeinde der Gläubigen als mystischer Leib Christi und als ein Gebäude, dessen Grundstein der durch die Propheten und Apostel unter Eingebung

des heiligen Geistes bezeugte Christus ist. Die Determination und Fixirung des biblischen Kanons durch die Kirche ist ein unabweisliches Bedürfniß für die christliche Gemeinde; denn diese braucht ein über subjectives Bedünken erhabenes objectives und objectiv giltiges Zeugniß für die Canonicität der heiligen Bücher. Das Bedürfniß einer kirchlichen Feststellung des Bibelcanons wurde gleich in den ersten christlichen Jahrhunderten auf das lebhafteste empfunden; wenn bei der Masse apokrypher und häretischer Bücher, die unter dem Namen heiliger Bücher in Umlauf gesetzt wurden, die Kirche nicht mit bestimmten Erklärungen eingeschritten wäre, und das Echte von dem Unterschobenen, das Wahre von dem Falschen gesondert hätte, was hätte aus dem christlichen Glauben werden müssen? Das Urtheil der Kirche brachte auch die Frage über die Canonicität der sogenannten Antilegomena des Alten Testamentes und Neuen Testamentes in der patristischen Epoche zur Entscheidung. Die Väter, z. B. ein Augustinus, beriefen sich gegenüber den Einwendungen der Häretiker wider die Canonicität einzelner biblischer Bücher oder einzelner Theile derselben schlechtweg auf das Urtheil der Kirche. Irenäus und Tertullian sprechen zu wiederholten Malen aus, daß es der Kirche zustehe zu urtheilen, welche Schriften als kanonische und apostolische Schriften zu gelten haben. Wie die Kirche in jenem Zeitalter befugt war, über die Canonicität bestimmter Bücher zu entscheiden, ist sie es noch heute; und es muß daher die Meinung einiger katholischer Theologen berichtiget werden, welche wie Durand, Driedo, Thomas Waldensis [1]) in diesem Puncte die Befugniß der Kirche einschränken wollen. Nach Durand und Driedo hätte bloß die apostolische Kirche über die Canonicität der heiligen Schrift urtheilen können, weil einzig die Apostel, die Christi Thaten gesehen und seine Lehre vernommen haben, im Stande gewesen wären, ein sicheres und vollgiltiges Urtheil über Übereinstimmung oder Discrepanz gewisser schriftlicher Mittheilungen mit Christi Lehre und Leben abzugeben. Aber der Grund, aus welchem die Kirche als berufene Richterin über Canonicität oder Nichtcanonicität bestimmter Schriften sicher und untrüglich urtheilt, ist ja einzig die Erleuchtung des heiligen Geistes, der in der nachfolgenden Kirche eben so gut gegenwärtig ist, wie er in der apostolischen Kirche gegenwärtig war

[1]) Vgl. Bd. III, S. 600, Anm. 1.

Auch dem Satze des Thomas Waldensis, die Kirche könne nicht nachträglich irgend ein Buch als kanonisch erklären, was bisher noch nicht als ein kanonisches verzeichnet war, glaubt Stapleton entgegentreten zu müssen; nicht als ob die Kirche ein von keinem Apostel herrührendes Buch für kanonisch erklären könnte, sondern sofern die Kirche noch jetzt und immerfort eben so gut, wie die alte Kirche, die Befugniß haben muß zu urtheilen, ob irgend eine Schrift apostolischen Ursprunges, und zufolge dieser Eigenschaft als kanonisches Buch zu verehren sei.

Diese Ausführungen Stapleton's wurden von Whitaker bekämpft, der, nachdem er gegen Campian's decem rationes [1]), sodann gegen die Professoren des englischen Collegiums geschrieben hatte, sich endlich auch an eine Widerlegung der Disputationes Bellarmin's machte [2]), bezüglich der eben besprochenen Frage aber mit Übergehung Bellarmin's Stapleton's Principia fidei doctrinalia sich als Gegenstand seiner Angriffe ausersah. Stapleton unterzog den ihn betreffenden Theil des letztgenannten polemischen Werkes Whitaker's einer umständlichen Prüfung [3]). Da er hiemit Whitaker nicht

---

[1]) Vgl. Oben S. 320, Anm. 3.

[2]) Vgl. Oben §. 695.

[3]) Auctoritatis ecclesiasticae circa ss. scripturarum approbationem, adeoque in universum, luculenta et accurata defensio libris III digesta contra disputationem de s. scriptura Guilielmi Whitakeri Anglocalvinistae in Academia Cantabrigiensi Professoris Regii, 1592. Abgedr. in Stapletoni Opp. I, p. 839—1111. — Stapleton dachte von den geistigen Fähigkeiten seines Gegners nicht eben hoch; er schreibe gegen ihn: non sane quia se et Doctorem Theologiae et in Academia Cantabrigiensi professorem regium scribit, quem utrumque titulum non illi honori sed oneri, nec ornamento sed dedecori esse, non celebritatem sed ignominiam afferre haec nostra defensio docebit. In ea enim, quocunque se vertat lector, statim sub pelle leonina non auriculae tantum asininae prominebunt, sed totus asinus conspicietur, et doctor larvatus ac personatus detracta larva et exuta persona vel disputator absurdus vel magister mendax primo statim aspectu apparebit. Demgemäß ist auch Stapleton's Erwiderung nur eine durch drei Bücher fortgesetzte Zergliederung einzelner Sätze in Whitaker's Einreden, in welchen er seinem Gegner Mangel an Logik und Kritik, unredliche Verdrehungen, Selbstwidersprüche und grobe Unkenntniß in Dingen, die ein doctor theologus wissen und verstehen sollte, nachzuweisen bemüht ist.




zum Schweigen brachte, so ergriff er nochmals die Feder, und setzte Whitaker's Duplicatio eine Triplicatio entgegen[1]), in welcher er nochmals den von Calvin verdrehten Stand der Frage kurz beleuchtet und in seine richtigen Verhältnisse rückt, und die Ungenüge der von Whitaker zur Vertheidigung Calvin's beigebrachten Gründe aufzeigt. Er besteht auf der aus Whitaker's eigenen Zugeständnissen sich ergebenden Folgerung, daß man auf das Zeugniß der Kirche hin gewiß wissen könne, welche Schriften für kanonische zu halten seien. Denn es sei doch ein baarer Widersinn, zu sagen, man habe dem Zeugniß der Kirche zu glauben, aber nicht deßhalb zu glauben, weil es ein Zeugniß der Kirche sei. Das innere Zeugniß des Geistes wird durch das katholische Festhalten am Zeugnisse der Kirche nicht beeinträchtiget. Es ist keine Blasphemie zu sagen, daß die Wahrheit durch die Kirche gelehrt werde; wol aber ist es eine grobe Absurdität zu sagen, daß die geoffenbarte Wahrheit sich durch sich selber lehre. Die Kirche will ihr Zeugniß für die Wahrheit niemand aufzwingen, was an sich unmöglich wäre, da Überzeugungen sich nicht erzwingen lassen, aber auch nicht nöthig ist, da ihr Wahrheitszeugniß eine für Vernünftige ausreichende Überzeugungskraft in sich trägt. Whitaker meint, dem Zeugniß der Kirche um seiner selbst willen glauben, heiße es den Worten und Wundern Christi gleichstellen; er merkt nicht, daß auch Christo nicht schlechthin auf seine Worte oder Werke geglaubt werden könnte ohne jene innere Offenbarung des Geistes, kraft welcher eben auch das Wahrheitszeugniß der Kirche mit hingebender Freudigkeit umfaßt wird. Whitaker meint weiter, das durch die Kirche Gelehrte auf ihr Zeugniß hin annehmen, heiße alle Glaubensartikel von der Auctorität der Kirche abhängig machen, so daß sie mit dieser stehen und fallen. So ist es aber auch in der That, wenn anders der Apostel

[1]) Triplicatio inchoata adversus Gul. Whitakeri Anglocalvinistae duplicationem pro ecclesiae auctoritate. Relectioni principiorum fidei doctrinalium per modum appendicis adjuncta (Antwerpen, 1596). Abgedr. in Opp. Tom. I, p. 1113—1293. Die im Titel der angeführten Schrift erwähnte Relectio principiorum fidei doctrinalium scholastica ist eine kürzer gefaßte Redaction des großen Werkes de principiis fidei doctrinalibus (vgl. Oben S. 426, Anm. 1), zu dessen nochmaliger Überarbeitung der Verfasser, da er eine zweite Auflage desselben veranstalten sollte, nicht mehr die nöthige Muße fand.

wahr spricht, der die Kirche die Säule und Grundfeste der Wahrheit nennt (1 Tim. 3, 15). Die Kirche stellt sich nicht, wie Whitaker dem katholischen Begriffe der kirchlichen Auctorität unterschiebt, als göttliche Auctorität hin, sondern vielmehr als eine von Gott eingesetzte Auctorität, und zwar eingesetzt, um alle Wahrheit zu lehren. Daß Menschen Träger einer solchen Auctorität sein können, muß Whitaker im Hinblick auf die Apostel anerkennen. Es versteht sich übrigens von selber, daß die formalis ratio des christlichen Glaubens nach katholischer Auffassung nicht, wie ihr Whitaker unterlegt, die kirchliche Auctorität, sondern das Zeugniß des Geistes ist, der, wie er durch die Kirche spricht, auch im menschlichen Inneren wirkt und den Assens zu seiner Offenbarung durch das Lehrwort der Kirche erwirkt. Und darum kann wol mit Recht gesagt werden, wer das Zeugniß der Kirche nicht als Zeugniß des göttlichen Geistes verstehen will, versteht dieses Zeugniß selber nicht. Whitaker hätte Anlaß, an den Verlegenheiten, welche die Einreden der Puritaner gegen die Theologie der anglicanischen Hochkirche den Vertretern derselben bereiten [1]), die Unzureichendheit seines zwitterhaften und zweideutigen Kirchenbegriffes zu erproben!

§. 703.

Die Kirche hat — fährt Stapleton in seinem großen Werke weiter [2]) — nicht nur zu bestimmen, welche Bücher als kanonische zu gelten haben, sondern es steht ihr auch in letzter Instanz das maßgebende Urtheil über den richtigen Sinn des lehrhaften Urtheiles dieser Bücher zu. Diese auctoritative Befugniß der Kirche läßt sich ohne Gefährdung des wahren und rechten Glaubens nicht ablehnen; es ist das unläugbare Bedürfniß nach einer Auctorität vorhanden, der eine maßgebende Entscheidung über den wahren und richtigen Sinn der Schrift zusteht, und alle Einwendungen der Protestanten dawider können nur dazu dienen, die Nothwendigkeit einer solchen Auctorität noch einleuchtender zu machen. Sie lehnen dieselbe unter

---

[1]) Stapleton bringt bei dieser Gelegenheit interessante Einzelheiten aus den eben damals geführten theologischen Streitverhandlungen zwischen den anglicanischen Episcopalen und Puritanern bei. Vgl. Triplicatio, c. 19.

[2]) Princip. fid. doctrinal. demonstratio. Controv. VI et Lib. X.

dem Vorgeben ab, daß die Schrift durch sich selber vollkommen klar sei; woher dann die Schwierigkeiten, die von jeher den gelehrtesten Sprachforschern und Theologen in der Bibel aufgestoßen sind, woher die vielen Meinungsspaltungen unter den Protestanten selbst über den richtigen Sinn so vieler wichtigster Stellen der Schrift? Daraus folgt aber ferner auch, daß man die Entscheidung über den richtigen Sinn der Schrift nicht irgend einem einzelnen, irrthumsfähigen Menschen anheimstellen könne; gesetzt auch, er besäße das richtige Verständniß, so kann er sich doch nicht über dasselbe in einer solchen Weise vor den Übrigen legitimiren, um von denselben fordern zu können, daß sie mit Verläugnung aller ihrer Bedenken und Zweifel sich unbedingt seiner Auslegung anschließen. Gleichwol betrachten die Protestanten das Recht der Privatauslegung als das unantastbare Palladium ihrer evangelischen Freiheit, und bewachen es auf das eifersüchtigste. Sie betrachten die Gabe der Schriftauslegung als ein von Gott den Einzelnen verliehenes Charisma, von welchem der Apostel zu wiederholten Malen (Röm. 12; 1 Kor. 12; 1 Theff. 5) spreche. Allerdings; nur fügt er bei, daß es verliehen werde juxta mensuram fidei et unicuique ad utilitatem; die mensura fidei ist aber: non plus sapere quam oportet, sed sapere ad sobrietatem. Die Mahnung des Apostels: prophetias non spernere, et omnia probare etc. (1 Theff. 5) gilt nicht den einzelnen Gliedern der Thessalonicensergemeinde als solchen, sondern der Gemeinde als ganzer, und ist nach der Ansicht des Dionysius Alexandrinus direct an die Verständigeren und in Glaubenssachen Urtheilsfähigeren, als welche die geistlichen Führer der Gemeinde anzusehen sind, gerichtet. Und was vollends das in 1 Kor. 14 erwähnte donum prophetiae anbelangt, so ist ja doch klar, daß dieses donum nur als außerordentliche Gabe gemeint ist, daß sie ferner nicht auf doctrinelle Interpretation der heiligen Schrift, sondern auf Zwecke der Erbauung sich bezieht. Die Stelle 1 Petr. 4, 10 ist augenscheinlich an die priesterlichen Gemeindevorsteher gerichtet; dasselbe gilt von mehreren anderen auf die Apostel und Kirchenvorsteher als Nachfolger der Apostel zu beziehenden Stellen. Die Stelle Joh. 6, 45 beweist ja gerade, daß die Erleuchtung durch den heiligen Geist denjenigen, welche docibiles Deo sind, also das durch den Mund der Kirche verkündete Wort Gottes hören, zu Theil werden soll. Melanchthon will aus 1 Kor. 2, 14 und ähnlichen

Stellen beweisen, daß die Gabe des Schriftverständnisses den Frommen vorbehalten, somit nicht an das kirchliche Amt, sondern an die persönliche Würdigkeit gebunden sei. Aber die citirte Stelle sagt nur, daß den Unfrommen die Erleuchtung fehle; daraus folgt nicht, daß sie allen Frommen zu Theil werde. Zudem redet der Apostel nur von einer Erleuchtung und einem Verstehen zum eigenen Heile, nicht aber von einer aptitudo ad recte docendum, die immerhin auch bei Unfrommen vorhanden sein kann. Also paßt die angeführte Stelle in keiner Weise hieher. Ist das sicher verbürgte Verständniß nicht bei den einzelnen Gläubigen als solchen zu suchen, so muß es bei der Kirche, und bei Jenen, die im Namen der Kirche reden, gesucht werden; zunächst bei dem einzelnen Bischofe, dem man zu glauben hat, so lange er in der Einheit mit der Kirche verharrt, oder seiner Lehre von anderen Bischöfen nicht widersprochen wird. Fände das eine oder andere statt, so hat man sein Urtheil zu suspendiren, bis die Gesammtkirche, entweder auf einem allgemeinen Concil, oder durch den Mund des Oberhauptes der Kirche gesprochen hat. Was durch solche Aussprüche als Lehre der Kirche hingestellt oder gebilliget wird, hat als Sinn der Lehrworte der heiligen Schrift zu gelten. Die Kirche schließt durch ihre lehrhaften Erklärungen den Sinn der Schrift auf, kraft des Schlüssels, den sie in der Person des Petrus von Demjenigen empfieng, der die Macht hat, alle Siegel des geheimnißvollen Buches zu lösen (Offenb. c. 3). Christus hat diese Macht als Mensch empfangen zufolge seiner Erhöhung, die seinem Leiden folgte und alle Gewalt im Himmel und auf Erden in seine Hände legte. Mit Berufung auf diese Gewalt ertheilte er seinen Aposteln die Sendung zur Verkündung des Evangeliums in aller Welt und bei allen Völkern, um sie einzuführen in die Erkenntniß des Reiches Gottes, die sich ihnen kraft der Gnade Christi erschloß, wie es denn Mark. 16 ausdrücklich heißt, daß sie, in alle Welt ausgehend allüberall predigten: cooperante Domino; welche cooperatio divina auch bei ihren Nachfolgern fortdauert zufolge der Verheißung: Ecce enim ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.

§. 704.

Im dritten Buche seines Werkes de Verbo Dei beweist Bellarmin aus der Schrift und aus den Aussprüchen mit der Schrift vertrauter Männer, daß das Wort der Schrift nicht schon durch sich selber ohne weitere Erklärung so verständlich sei, daß die einfache Verweisung auf dasselbe zur Beilegung von Glaubensstreitigkeiten hinreichte. Die Schrift selber bezeugt ihre Dunkelheit: Psalm 118, 18. 34; 2 Petr. 3, 16; Luk. 24, 27; Apstgsch. 8, 31; alle Väter, ein Irenäus, Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. geben dieser Überzeugung unter den verschiedensten Gedankenwendungen Ausdruck. Und in der That dringt sich dieselbe jedem Schriftforscher unabweislich auf. Die Schrift handelt von den höchsten und dunkelsten Gegenständen, von den Mysterien der Dreieinigkeit, Menschwerdung, der verborgenen Wirksamkeit Gottes in den Menschenseelen, von der ewigen Vorherbestimmung u. s. w.; ein großer Theil der Schrift enthält Weissagungen in dichterischem Gewande — was wäre schwieriger zu enträthseln, als ein in solcher Form gebotenes Vaticinium? Die Schrift enthält ferner Manches, was auf den ersten Anschein sich direct zu widersprechen scheint z. B. 2 Mos. 20, 5 vgl. mit Ezech. 18, 20; Änigmatisches, logisch und grammatisch schwer Verständliches z. B. Joh. 8, 25 (wozu der griechische Text zu vergleichen); unvollständige Sätze (z. B. Röm 5, 12), Vorausnahmen des erst später zu Sagenden (z. B. 1 Mos. 10, 31 vgl. mit 11, 1), eigenthümliche hebraisirende Redensarten (Psalm 88, 30; 118, 109 u. s. w.), Figuren, Tropen, Metaphern, Allegorien u. s. w. Die Protestanten (z. B. Brenz, Centuriatoren) geben die Dunkelheit der Schrift wenigstens in so weit zu, daß sie zum Verständniß derselben die Erleuchtung durch den heiligen Geist für nöthig halten. Chemniz gesteht zu, daß die Gabe der Auslegung gleich den Gaben der Krankenheilung, Wunderverrichtung u. s. w. eine nicht gewöhnliche Gabe in der Kirche sei, und den Vätern für ihre Schrifterklärungen Dank gebühre, was freilich nicht zu den Äußerungen Luther's stimmt, der in seiner Schrift de conciliis meinte, daß in den Schriftauslegungen der Väter statt Gold Kohlen geboten würden, und eine Befragung

der Väter über den Schriftsinn wegen der vermeintlichen Perspicuität desselben für eine überflüssige Sache hielt.

Diese letztere Bemerkung wurde von Bellarmin's Gegnern als geflissentliche Entstellung der wahren Meinung Luther's gerügt. Gretser entgegnet ihnen mit Vorführung einer Reihe von Aussprüchen Luther's, in welchen ausdrücklich und in der unzweideutigsten Weise behauptet wird, daß das Schriftwort ein klares, helles, allenthalben durch sich selbst verständliches Wort sei. Whitaker und sein Nachbeter Sibrand glauben aufmerksam machen zu müssen, daß Luther zwischen sprachlicher und sachlicher Perspicuität unterschieden und nur letztere der Schrift vindicirt habe. Gretser findet diese Unterscheidung lächerlich. Wäre das Schriftwort der Sache nach so klar, wie von Luther's Anhängern behauptet wird, so könnte es kaum erhebliche Schwierigkeiten machen, auch in Hinsicht auf den sprachlichen Ausdruck der Bibel in's Reine zu kommen; und warum hat denn Luther nicht jene Ausdrücke angegeben, die etwa wegen ihrer sprachlichen Dunkelheit mißverstanden worden sind und das Hinderniß waren, daß ein Origenes und Hieronymus die sachlich so klare Schrift anders verstanden als Luther? Wenn man übrigens nur auf die vielen protestantischen Auslegungen über die Worte: Hoc est corpus meum, einen Blick wirft, so zeigt sich sofort auch, daß nicht der sprachliche Ausdruck, der in den angeführten Worten gar keine Schwierigkeit bietet, sondern die Sache, welche durch die Worte ausgedrückt wird, dunkel, und deßhalb, wofern keine authentische Interpretation vorläge, der vielfältigsten Deutung und Mißdeutung anheimgegeben ist. Eben das angeführte Beispiel beweist zugleich, daß man die Perspicuität der Schrift nicht einmal unter jenen Restrictionen, durch welche die Nachfolger der Reformatoren Luther's Ansicht einschränkten, behaupten könne. Man kann z. B. nicht mit Whitaker und Hunnius sagen, daß in der Schrift diejenigen Wahrheiten, deren Kenntniß zum ewigen Heile nothwendig ist, in einer Allen unmittelbar verständlichen Weise vorgelegt seien; wie hätten sonst z. B. verschiedene von der Gottheit Christi handelnde Stellen, welche von Hunnius als Belege für die erwähnte Behauptung angeführt werden, von den Arianern in gerade entgegengesetztem Sinne verstanden werden können? Eben so ist es schief und verfehlt, zu sagen, die Schrift sei so deutlich, daß sie von jedermann mit erbaulichem Nutzen gelesen werden könne; daß statt

dieses erbaulichen Nutzens bei den vom alten Glauben emancipirten Schriftgläubigen vielfach ganz andere Früchte zum Vorschein gekommen seien, wird kaum jemand zu läugnen wagen.

Katholiken und Protestanten sind ungeachtet ihrer sonstigen Differenzen darin einverstanden — fährt Bellarmin weiter — daß die Schrift in jenem Geiste ausgelegt werden müsse, in welchem sie geschrieben ist d. i. im heiligen Geiste. Es fragt sich nur, wo dieser Geist vorhanden sei. Nach protestantischer Ansicht ist er bei den Einzelnen, nach katholischer Ansicht bei den Bischöfen in ihrer Verbindung mit dem Papste, also bei Denjenigen, welche vom heiligen Geiste eingesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren. Schon in der alttestamentlichen Kirche erscheint Moses (2 Mos. 18, 13. 25) als Derjenige, der als Haupt derselben auf alle über das Gesetz des Herrn entstandenen Zweifel Aufschluß und Bescheid gibt. In 5 Mos. 17, 8 ff. werden die Israeliten in solchen Angelegenheiten an die Priester aus dem Stamme Levi verwiesen. Vgl. auch Pred. 12, 11. 12; Hagg. 2, 12; Mal. 2, 7; 2 Chron. 19, 10 ff. In die Verheißung Christi an Petrus: Quodcunque solveris (Matth. 16, 19), sind zweifelsohne auch die modi legis aufgenommen. Wer die Kirche nicht hört, heißt es Matth. 18, 17, gelte dir als ein Heide und Sünder. In Matth. 23, 2. 3 werden die auf den Stühlen Mosis sitzenden Schriftgelehrten und Pharisäer als die legitimen und ordentlichen Inhaber der richtigen Gesetzeswissenschaft bezeichnet. Daß zum Hirtenamte Petri (Joh. 21, 17) auch die sorgsame Wachsamkeit über Reinerhaltung der Lehre gehöre, ist aus Luk. 22, 32 unzweideutig zu entnehmen. In Apstgsch. 15, 28 vindiciren sich die auf dem Concil zu Jerusalem versammelten Apostel die Assistenz des heiligen Geistes; Paulus erholt sich (Gal. 2, 1. 2) bei den Aposteln zu Jerusalem Raths, auf daß er im Einklang mit ihnen predige. Aus 1 Kor. 12, 8 ff. ist zu entnehmen, daß die Gabe der Auslegung nicht Jedwedem ohne Unterschied verliehen werde; in 1 Joh. 4, 1 wird davor gewarnt, jedem Geiste zu glauben, da viele Lügenpropheten in der christlichen Gemeinde aufgestanden seien. An diese Zeugnisse der Schrift reihen sich die bestätigenden Belege aus der Geschichte der christlichen Kirche aller Jahrhunderte vom ersten angefangen bis herab auf das sechzehnte; in jedem dieser Jahrhunderte sind Streitigkeiten von allgemeinerer Bedeutung, welche den Glauben und die kirchliche Praxis der Gesammtkirche betrafen, vom

römischen Bischof in Verbindung mit den übrigen Bischöfen entschieden worden; die Päpste sprachen die ihnen zustehende Befugniß der Entscheidung in streitigen Glaubenssachen in einer Reihe von Decreten aus, die Aussagen der Väter bestätigen das normgebende Ansehen des im Papstthum gipfelnden Apostolates als ein in der allgemeinen Überzeugung der kirchlichen Gesellschaft anerkanntes Recht, welches sich übrigens bereits dem vernünftigen Denken als ein im Interesse der Erhaltung der Einheit und Reinheit des ererbten Glaubens gefordertes Postulat nahe legt.

Die Gegner führen eine Reihe mißdeuteter biblischer Stellen für das Recht der freien Bibelforschung an. Jesai. 54, 13 wird mehrfach ausgelegt, ist aber wahrscheinlich von der zum Glauben bewegenden Gnade des heiligen Geistes zu verstehen; Jer. 31, 33 auf die gratia novi Testamenti zu beziehen; Matth. 23, 8 ist eine Warnung vor ambitiöser Selbstüberhebung im christlichen Lehramte; Joh. 10, 27 bezieht sich auf die Prädestinirten, die Gottes Rufe folgen. Die Stelle 1 Thess. 5, 21 bezieht sich auf die Prüfung zweifelhafter Lehren, also nicht auf die unzweifelhaft richtige Lehre der Kirche, die somit auch nicht der Kritik der Bibelleser anheim gegeben sein kann. Die Stelle 1 Joh. 2, 27 ist eine Belobung wohlunterrichteter und eifriger Christen, welche den apostolischen Unterricht aufmerksam hörten und von welchen der Apostel demzufolge voraussetzt, daß sie mit der Gnade des heiligen Geistes gegen die Versuche, sie durch falsche Lehren irre zu leiten, gerüstet sein werden. Die Schriftlehre ist allerdings nach Eph. 2, 19 das primäre Fundament unserer christlichen Überzeugung, neben welchem aber in Matth. 16, 18 mit ausdrücklichen Worten auf ein secundäres hingewiesen ist, welchem entrückt man ganz gewiß auch nicht im primären Fundamente begründet sein kann. Das Gesagte reicht hin zu zeigen, daß die Protestanten vergeblich sich bemühen, aus der Schrift die dogmatische Berechtigung der nach individuellem Dafürhalten unternommenen Privatauslegung der Schrift zu beweisen.

§. 705.

So klar und verständlich nun auch immerhin der von Bellarmin eingeschlagene Weg war, die Protestanten von der Nothwen-

digkeit eines Supremus controversiarum Judex zu überzeugen, den man nicht ablehnen könne, wofern man nicht die dogmatische Schriftinterpretation der Willkür und dem Gutdünken jedes Einzelnen anheimgeben wolle, so wollten ihn deßungeachtet seine Gegner nicht verstehen. Sie bestritten nicht bloß die Argumente, welche er für die oberstrichterliche kirchliche Gewalt des Papstes in Sachen der dogmatischen Schriftauslegung anführte, sondern, und zwar noch weit eifriger und heftiger diese Gewalt selber, die ihnen als ein wahrer Gräuel erschien. Whitaker, Junius, Hunnius, Sibrand, dessen Namen Gretser in verdrüßlicher Stimmung über die hartköpfige Ungelehrigkeit eines beschränkten schmähsüchtigen Schreiers in den eben nicht edlen: Sawbrandus, verwandelt, neben ihnen weiter auch noch Rullus in Basel und Paräus in Heidelberg, sind wieder die Ritter, gegen welche Gretser als Vertheidiger seines Ordensgenossen Bellarmin in die Schranken tritt [1]). Die Einwendungen gegen das Oberstrichteramt des höchsten kirchlichen Gewalthabers laufen sämmtlich darauf hinaus, daß man die göttliche Wahrheit der Schrift nicht von dem Urtheile eines Menschen abhängig machen könne, daß der Papst nicht unfehlbar sei, daß die Schrift nicht erst durch das Urtheil des Papstes wahr werde u. s. w. Diese Argumente kehren sich mehr oder weniger auch gegen die infallible Lehrauctorität der Concilien, und gegen die Bezeugung der christlichen Lehrdogmen durch die Väter. Bellarmin's Gegner gestehen dieß auch zu, sehen aber nicht — bemerkt Gretser — daß diese grundsätzliche Ablehnung aller menschlichen Vermittelung in Sachen der Heilserkenntniß bei consequentem Verhalten letztlich auch die Propheten, Evangelisten und Apostel treffen müsse; da, wenn Väter, Päpste und Concilien zufolge der menschlichen Fehlbarkeit und Unzuverläßigkeit dem heiligen Geiste als Organe der Wahrheitsvermittelung zu dienen nicht geeignet sind, die Fähigkeit und der Beruf hiefür allen Menschen ohne Unterschied abgesprochen werden muß. Wenn man aber umgekehrt den Evangelisten Matthäus und Lukas nicht um ihrer Person willen glaubt, sondern weil der hei-

[1]) Hieher gehört als Fortsetzung der Oben S. 407, Anm. 1 angeführten Schrift Gretser's weiter auch noch der Tractatus de quaestione, unde scis, hunc vel illum esse sincerum et legitimum Scripturae sensum. Opp. Tom. VIII, p. 1004 — 1023.

lige Geist sie vor Irrthum schützte, warum sollte man den Päpsten und Concilien nicht um desselben Grundes willen glauben können und glauben dürfen, trotzdem daß die Päpste und die stimmberechtigten Mitglieder der allgemeinen Concilien für sich genommen fehlbare Menschen sind?

Der Lutheraner Gerhard ließ in seiner Polemik gegen Bellarmin die Frage de supremo controversiarum judice stillschweigend fallen; Amesius hingegen suchte die protestantische Position gegen Bellarmin's Argumente zu halten. So wollte er z. B. nicht einsehen, was mit, aus dem A. T. angezogenen Belegen gewonnen sein sollte. Bereits Whitaker u. A. hatten gegen die aus 2 Mos. 18, 16 ff. gezogenen Folgerungen verschiedene Einwendungen vorgebracht; Amesius behauptet gleichfalls, daß die erwähnte Stelle gar nicht zur Sache gehöre, indem dazumal, als Moses die bezügliche Weisung gab, noch gar keine heilige Schrift existirte, somit die Aufforderung Mosis, bei ihm sich Raths zu erholen, und die Lösung streitiger Fragen von seiner Entscheidung abhängig zu machen, sich nicht auf Streitigkeiten über den Schriftsinn beziehen könne. Aber konnten denn nicht auch vor Vorhandensein der Schrift über Fragen des Glaubens und der Religion Streitigkeiten entstehen? Und ist es nicht eben das Interesse der Religion und des Glaubens, um dessen Wahrung es sich in der Controverse über den judex controversiarum in Sachen der Schriftauslegung handelt? Amesius behauptet mit Berufung auf 5 Mos. 17, 8 ff., daß das den Priestern zugestandene Oberrichteramt sich bloß auf quaestiones facti bezogen habe. Aber wenn sie selbst in solchen Fragen gegen Widerspenstige die Todesstrafe verhängen konnten, um wie viel mehr wird ihnen in Streitigkeiten, die unmittelbar den religiösen Glauben selber berührten, ein höchstes Entscheidungsrecht zugestanden haben! Zudem ist ein solches Recht ausdrücklich durch 5 Mos. 17, 7 involvirt; sie hatten das Recht, Abgötterer zum Tode zu verurtheilen; setzt dieses Recht nicht ein entscheidendes Urtheil darüber voraus, was als Abgötterei, Gotteslästerung u. s. w., das ist, als Verstoß gegen die alttestamentliche Gotteslehre zu gelten habe? Das Recht der Entscheidung de faciendis ist hier offenbar das Consecutorium eines Rechtes der Entscheidung de credendis. Nach 2 Chron. 19, 11 hatten die Hohenpriester den Vorsitz und das oberste Entscheidungsrecht in den Dingen, quae pertinent ad Deum; was

gehört aber dahin, wenn nicht Glaube und Religion? Gegen Matth. 16, 19 wendet Amesius ein, daß daselbst nur von einer persönlichen Vollmacht Petri die Rede sei, und diese sich nur auf die Sündenvergebung beziehe. Aber wenn Letzteres der Fall wäre, was hätte denn Petrus für eine Prärogative vor den übrigen Aposteln vorausgehabt? Und wenn die ihm übertragene Vollmacht, höchster Ordner aller kirchlichen d. i. das Seelenheil der Gläubigen betreffenden Angelegenheiten zu sein, nur auf seine Person beschränkt gewesen wäre und nicht auf seine legitimen Nachfolger sich vererbt hätte, wäre da für die perpetuirliche Dauer und Integrität der Kirche ausreichend gesorgt gewesen? Weiter kann Amesius, da die den Aposteln verliehene kirchliche Leitgewalt keine außerordentliche, sondern eine ordentliche, somit in der Kirche perpetuirlich zu continuirende Gewalt war, auch das aus Apgsch. 15, 28 gezogene Argument für die infallible Schriftinterpretation der Concilien nicht ablehnen; eben so wenig, als er im Stande ist zu erhärten, daß die Stellen 1 Kor. 12, 8 ff. und 2 Petr. 1, 20, in welchen eine solche untrügliche Auslegung den einzelnen Gläubigen als solchen abgesprochen wird, sich nur auf die interpretatio linguarum bezögen.

§. 706.

Die Erörterung über den Geist der echten, kirchlichen Schriftauslegung führte von selbst auch auf die Frage nach der Berechtigung des geistlichen Schriftsinnes, der vorzugsweise durch die patristische Exegese repräsentirt, und für die Auslegung des A. T. von principieller Wichtigkeit ist, indem die im A. T. enthaltene Präfiguration der Lehren und Einrichtungen der neutestamentlichen Heilsökonomie durch das Mittel einer spirituellen Interpretation ersichtlich gemacht werden muß. Bellarmin begründet die Wahrheit und Realität des geistlichen Schriftsinnes aus 1 Kor. 10, 6, weiter auch aus Offenb. c. 5 und Ezech. c. 2 (liber intus et foris scriptus), und aus seiner Anerkennung seit ältester, urchristlicher Zeit. Die protestantischen Gegner Bellarmin's wollten von einem, neben dem Literalsinn geltenden geistlichen Sinn der Schrift nichts wissen, der ihnen schon an sich mit der von ihnen behaupteten Perspicuität der Schrift und mit dem von den Humanisten adoptirten Principe der grammatischen Schriftauslegung nicht vereinbar schien, nebstdem

aber als Vehikel einer biblischen Nachweisung der Dogmen und Einrichtungen der katholischen Kirche absolut verwerflich dünkte. Demgemäß bestritten sie auch die biblische Begründung desselben, und bemühten sich insbesondere, das in 1 Kor. 10, 6 enthaltene Zeugniß für denselben zu entkräften. Sibrand meint, Paulus ziehe in der genannten Stelle aus der alttestamentlichen Geschichte bloß eine moralische Anwendung auf die damaligen Zustände der Korinther; ist aber damit — fragt Gretser — nicht bereits ein geistlicher Sinn des A. T., nämlich der tropologische zugestanden? Die Behauptung, die alttestamentliche Geschichte lasse nur einen literalen Sinn zu, ist baarer Judaismus. Aus diesem judaisirenden Geiste stammt auch die weitere Bemerkung, es sei eine verzweifelte Nothflucht der Papisten, den Essener Philo als Gewährsmann für die Realität des geistlichen Sinnes zu citiren, also von den Essenern, den geschwornen Feinden des Christenglaubens sich ein Zeugniß zu erbetteln. Woher weiß denn Sibrand, daß die Essener geschworne Feinde der christlichen Religion waren? Und hat sich Bellarmin etwa ausschließlich auf Philo berufen? Hat er nicht auch den Gregor von Nazianz angeführt? Und hätte er nicht mit demselben alle ältesten Väter der Kirche citiren können? Whitaker meint, die Papisten vermöchten nur dadurch den Schein eines Unterschiedes zwischen Literalsinn und geistigem Sinne zu gewinnen, daß sie in figürlich ausgedrückten Wahrheiten (z. B. super aspidem et basiliscum ambulabis, Psalm 90) das Bild unmittelbar schon für einen Sinn nähmen, und den unter dem Bilde verborgenen Sinn, den jeder Vernünftige für den eigentlichen Sinn der bildlichen Worte, also für den wirklichen Wortsinn nehme, als geistlichen Sinn erklärten. Dieß heißt den „Jesuiten" verläumderischer Weise einen Unverstand aufbürden, dessen sich der Gegner selber schuldig macht. Oder sollte Whitaker wirklich nicht begreifen, daß z. B. die Stelle: Non alligabis os bovi trituranti nach dem Sinne, den ihr Paulus gibt (1 Kor. 10, 9), etwas besage, was von ihrem Wortsinne in 5 Mos. 25, 4 wesentlich verschieden ist? Amesius meint, daß der sensus typorum etwas seinem Begriffe nach vom sensus verborum Verschiedenes sei, und demnach von einem neben dem grammatischen Sinne bestehenden spirituellen sensus verborum keine Rede sein könne. Amesius übersieht hiebei — replicirt Ebermann — daß die res typica, insofern sie in der heiligen Schrift erwähnt wird,

etwas in Worte Gefaßtes ist, und somit doch auch durch das Wort bedeutet sein muß. Im Übrigen bemerkt Bellarmin ausdrücklich, daß, da der wahre spirituelle Sinn in vielen Fällen sich nicht mit Sicherheit feststellen läßt, für die Zwecke wissenschaftlicher Beweisführung nur das nach seinem Literalsinn ausgelegte Schriftwort verwendet werden dürfe. Amesius aber muß seinerseits zugestehen, daß alle jene Stellen, deren mystischen Sinn der heilige Geist selber in der Schrift erklärt hat, auch nach diesem ihrem mystischen Sinne als dogmatisch giltige Beweisgründe verwerthet werden können. Sonach ergibt sich klar, daß Bellarmin mit seinen Bemerkungen über den spirituellen Sinn der Schrift in vollem Rechte ist, und die Gegner gegen denselben im Principe nichts Triftiges vorzubringen haben.

§. 707.

Zwei Dinge sind es vornehmlich — bemerkt Andrada [1]) — welche Chemniz an den Beschlüssen der vierten Sitzung des trienter Concils schwer rügen zu müssen glaubt; erstlich, daß in denselben der Kirche ein auctoritatives Recht in Sachen der Schrift eingeräumt wird, und zweitens, daß neben der Schrift noch eine zweite Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit, und zwar von ebenbürtigem Range mit der ersten, aufgestellt werde: die kirchliche Tradition. Chemniz glaubte an die Worte erinnern zu müssen, mit welchen Kaiser Constantin nach Theodoret's Bericht die nicänischen Väter anredete, und an die heiligen Schriften des A. T. und N. T. als Richtmaß und Regel der Entscheidung in dem großen damaligen Glaubensstreite verwies. Leider scheint Chemniz nicht zu wissen, in welcher Weise diese Rede Constantin's von den Arianern später ausgebeutet worden ist; sonst würde er sich hüten, ihr einen Sinn unterzulegen, welcher dem Geiste des Sprechers erweislich fremd war. Übrigens ist Chemnizen's Berufung auf Constantin's Worte nur einer aus seinen mehreren verunglückten Versuchen, der Schrift eine alleinzige, ausschließliche Geltung und Bedeutung zu vindiciren, die ihr im Bereiche der Offenbarungsthätigkeit Gottes, unbeschadet ihrer Heiligkeit und ihres göttlichen Ansehens, nun

---

1) Defensio fidei Tridentinae. Lib. IIdus.

einmal nicht zukommt. Zu jenen verunglückten Versuchen gehört Chemnizen's Behauptung, daß Moses vor Verkündung des Dekalogs nichts geschrieben habe, daß der Dekalog durch Gottes eigene Hand geschrieben worden sei, daß diese Art der Niederschreibung des Gesetzes nothwendig war, um der allgemeinen sittlichen Versunkenheit zu steuern, indem der Mangel eines geschriebenen Gesetzes eine Hauptursache der vorausgegangenen sittlichen Entartung des Menschengeschlechtes gewesen u. s. w. Diese letztere Bemerkung hat aber freilich nur den Zweck anzudeuten, wie schwach und unzulänglich das Mittel einer mündlichen Überlieferung zur Erhaltung von Religion und Sitte sei; damit soll zugleich auch der bezügliche Beschluß des trienter Concils gekennzeichnet und gerichtet sein. Wenn nämlich, bemerkt er weiter, die mündliche Tradition selbst im blühenden Jugendalter der Menschheit sich unzureichend und kraftlos erwies, um wie viel weniger wird sie dem gealterten Menschengeschlechte von irgend einem Werthe sein können! Er vergißt hiebei, daß er gerade zuvor die „Jugendzeit" des Menschengeschlechtes als eine schwärzeste Zeit der extremsten Gottvergessenheit geschildert hat; und es fällt ihm gar nicht bei, daß die innerlich wirkende Kraft Gottes, die sich in jeder Zeit an frommen Menschen bethätigte, in ihren Erfolgen keineswegs von der Existenz eines geschriebenen Wortes abhängig sei, was ja doch Jenen, welche die Gnade mit Aufhebung der causae secundae für das alleinzig Wirkende halten, in ihrem Denken am allernächsten liegen sollte. Wer könnte in dieser widerspruchsvollen Verkehrtheit der Äußerungen Chemnizen's das geflissentliche Bestreben einer möglichst tiefen Entwerthung des kirchlichen Traditionsprincipes verkennen? Hätte die mündliche Tradition ein maßgebendes Ansehen, bemerkt er weiter, so wären die Nachkommen Japhet's und Cham's berechtiget gewesen, unter Berufung auf die religiöse Tradition ihrer Väter gegen die geschriebenen Offenbarungen im Geschlechte Cham's zu excipiren. Gegen diesen wunderlichen Einwurf ist zu erinnern, daß in der katholischen Kirche keine andere mündliche Überlieferung gilt, als diejenige, welche mit dem geschriebenen Worte Gottes übereinstimmt. Auf den Vorwurf des Talmudismus ist zu bemerken, daß die Katholiken zwischen Traditionen göttlichen und menschlichen Ursprunges wol zu unterscheiden wissen; und die Frage ist nur, ob man schuldig sei, einer Tradition von zweifellos göttlichem Ursprunge zu

glauben oder nicht? Bereits die alttestamentliche Synagoge, die doch gewiß auch eine wahrhafte Kirche Gottes war, hatte ihre ungeschriebenen heiligen Traditionen; so z. B. in Bezug auf die Reinigung der Personen weiblichen Geschlechtes und der vor dem achten Tage nach der Geburt verstorbenen Knaben von der Erbsünde. Wie die alttestamentliche Kirche, so hat auch jene des N. T. heilige Überlieferungen, welchen göttliches Ansehen zukommt; das Kriterium ihrer Heiligkeit und ihres göttlichen Ursprunges ist die allgemeine Anerkennung ihrer Geltung von Seite der Kirche. Traditionen menschlichen Ursprunges vermochten sich niemals allgemeine Geltung zu verschaffen, und selbst das Ansehen frommer und heiliger Männer konnte ihnen zu einer solchen Geltung nicht verhelfen. Die Kirche verwarf den von Papias vertretenen Chiliasmus, widersprach der von Irenäus vertretenen Meinung, daß Christus länger als 40 Jahre auf Erden gewandelt habe u. s. w., trotzdem daß Papias und Irenäus ihre Sondermeinung aus apostolischer Überlieferung herleiten zu können meinten. Die Kirche stellte diesen Sondertraditionen menschlichen Ursprunges die Aussagen der wahrhaften und echten Überlieferung gegenüber, welche in Bezug auf die angegebenen beiden Fälle auch von Chemniz und seinen Gesinnungsgenossen als richtig und wahr anerkannt werden; daher denn auch nicht einzusehen ist, was dieselben gegen die Existenz einer mündlichen Lehrüberlieferung im Principe einzuwenden haben sollten. Chemniz meint zwischen der altchristlichen und päpstlichen Kirche unterscheiden zu müssen; die erstere habe die echten apostolischen Traditionen bewahrt, die in der letzteren verfälscht und durch menschliche Zusätze entstellt worden seien. Abgesehen davon, daß diese Behauptung gegen die der Kirche gewordene Verheißung eines immerwährenden Beistandes des heiligen Geistes streitet, wäre wo auch zu fragen, auf wessen Zeugniß hin Chemniz die von ihm geehrten Auctoritäten der altchristlichen Lehrer anzunehmen sich gedrungen fühlt? Gilt ihm die Testification der heutigen Kirche nichts, so ist er außer Stande, demjenigen, der die Auctorität der altchristlichen Lehrer nicht achten will, die Achtungswürdigkeit derselben und das dogmatische Gewicht, welches ihren Aussagen über den Inhalt des christlichen Lehrberufes zukommt, zu beweisen. Denn der Kirchenlehrer hat sein Ansehen als kirchlicher Lehrer von

der Kirche, und nicht von der Meinung der Einzelnen, die ihm aus Gründen persönlicher Überzeugung beistimmen.

Auf dieß Alles achtet indeß Chemniz nicht weiter, und glaubt aus der Schrift die Unmöglichkeit einer neben der Schrift bestehenden Tradition beweisen zu können; der Apostel Paulus versichere vor Agrippa (Apgsch. c. 13), nichts gelehrt zu haben außer dem, was Moses und die Propheten verkündet hätten. In Chemnizen's Sinne verstanden würde diese Versicherung Pauli neben der Überflüssigkeit der mündlichen Lehrtradition auch die Überflüssigkeit der heiligen Schriften des N. T. beweisen. Eben so verfehlt ist seine Bemerkung, daß Christus in seinem Gespräche mit den nach Emmaus gehenden Jüngern, welchen er Gesetz und Propheten erklärte, einer ungeschriebenen Tradition gar nicht gedacht habe; der Zweck der damaligen Rede Christi war eben nur, die trauernden Jünger auf das richtige Verständniß der Schrift hinzulenken. Ob sich hieraus folgern lasse, daß es keine mündliche Lehrtradition des A. T. gegeben, möge jeder Unbefangene selber beurtheilen. Gesetzt aber, Moses und die Propheten hätten wirklich Alles vollständig aufgeschrieben, was den Glaubenden der alttestamentlichen Kirche zu ihrem Heile zu wissen nöthig war, so würde daraus noch immer nicht folgen, daß die Apostel deßgleichen thun mußten. Sollte in der Vollzeit der Offenbarungen Gottes, nachdem die Fülle des Geistes über die Kirche ausgegossen war, der Nothbehelf, Alles schriftlich festzusetzen nicht überflüssig geworden sein? Oder sollten die Prophetenworte Jer. 31, 33, in welchen derselbe Gedanke ausgesprochen wird, unwahr sein? Chemniz bemüht sich vergeblich, dieselben anders zu deuten, als sie von einem Chrysostomus, Theophylakt, Ökumenius, Primasius und so vielen anderen gotterleuchteten Männern bei Erklärung der Stelle Hebr. 8, 10 gedeutet worden sind. In der That besaß die neutestamentliche Kirche in den ersten zwanzig Jahren ihres Bestandes kein schriftliches Document ihres Glaubens; und Irenäus bezeugt, daß es noch zu seiner Zeit Völkerschaften gegeben habe, welche „ohne Schrift und Tinte" den von den Aposteln gepredigten Glauben in ihren Herzen bewahrten (Adv. haer. III, 4). Chemniz will zwar aus einer anderen Stelle bei Irenäus folgern (III, 1), die Apostel hätten Alles, was sie gelehrt, auch schriftlich hinterlassen, während Irenäus in der erwähnten Stelle nichts Anderes sagt, als daß die Apostel im

Unterschiede von unberufenen Lehrern erst dann, nachdem sie vom heiligen Geiste erleuchtet worden waren, mündlich und schriftlich der Wahrheit Christi Zeugniß gaben. Die Behauptung, die Apostel hätten Alles niedergeschrieben, was sie lehrten, widerlegt sich durch einen unbefangenen Einblick in ihre Schriften. Keines der vier Evangelien ist absolut vollständig, wie aus ihrer wechselseitigen Vergleichung sich ergibt; soll man annehmen, daß z. B. Matthäus über das bei Lukas von Jesu Jugend Berichtete nie mündlich gesprochen habe? Wenn er nun dieß und Anderes in seiner schriftlichen Aufzeichnung übergieng, so gibt er wol hinlänglich zu erkennen, daß es nicht seine Absicht war, Alles, was er mündlich verkündiget hatte, auch schriftlich zu hinterlassen. Dasselbe läßt sich in seiner Art von allen übrigen Hagiographen des N. T. zeigen. An dieser Thatsache wird nichts geändert, wenn Chemniz durch eine gezwungene Auslegung der einen und anderen paulinischen Stelle zu beweisen sucht, Paulus habe in seinen Schriften eine erschöpfende Darstellung der christlichen Heilslehre geben wollen, oder wirklich gegeben.

Chemniz zieht aus dem Umstande, daß bereits Paulus wider die Fälschung der reinen Lehrtradition eifert, die Folgerung, daß solche Fälschungen um so weniger in späteren Zeiten zu verhüten waren, und demnach die heutige katholische Kirche außer Stande sei, die Echtheit ihrer Traditionen zu beweisen. Chemniz vergißt, daß in der altchristlichen Zeit auch die Schriften des N. T. vielfältig gefälscht und verstümmelt wurden, und die heutigen Protestanten die Bibel durch Vermittelung der katholischen Kirche besitzen. Wenn die Kirche vermögend war, die echten apostolischen Schriften zu retten und zu erhalten, warum sollte sie unvermögend gewesen sein, die echten apostolischen Traditionen rein und unverfälscht zu bewahren? Nur muß man freilich, um diese Möglichkeit glaublich zu finden, das Vorurtheil gegen den kirchlichen Primat ablegen, unter dessen Obhut mit der Einheit der traditionellen Lehre auch die unverfälschte Reinheit derselben sich bewahren ließ. Wenn es Chemniz mit seiner Verehrung gegen die altchristlichen Väter und Lehrer der Kirche Ernst ist, so wird er auch die Zeugnisse für den römischen Primat aus dem Munde eines Irenäus, Tertullianus, Cyprianus, Augustinus zu würdigen wissen, und geneigt sein anzunehmen, daß dasjenige, was ein späteres Geschlecht so laut zu

Unehre der römischen Kirche und des Papstthums sagt, Erfindung der Leidenschaft und des Vorurtheiles, oder auch gehässige Übertreibung sei, welche temporäre und zufällige Mängel der Personen der Kirche und ihren gottgestifteten Institutionen zur Last legt.

§. 708.

Unter diese gehässigen Entstellungen und Erfindungen rechnet Lindanus [1]) verschiedene ehrenrührige Behauptungen und Schmähungen Chemnizen's wider den Katholicismus und das Papstthum, welche alle den augenscheinlichen Zweck haben, sich die unwillkommene Nothwendigkeit einer gerechten Würdigung und Anerkennung des katholischen Traditionsprincipes vom Leibe zu halten. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Chemniz behauptet, daß die Katholiken gewisse Schriften der alten Väter erst ersonnen hätten, oder gefälschter Exemplare derselben sich bedienen, und selbst die heilige Schrift nach den Dogmen der Kirche umgestaltet hätten; daß Cyprian und der Papst Cornelius von der montanistischen Häresie angesteckt gewesen wären u. s. w. Er kann nicht umhin einzugestehen, daß aus 2 Theſſ. 2, 14 die wirkliche Existenz einer neben der Schrift bestehenden Tradition folge; aber die Katholiken seien unvermögend, die Identität ihrer Lehren und Bräuche mit der apostolischen Tradition zu beweisen. Das Wahre ist, daß vielmehr Chemniz unvermögend ist, zu erweisen, mit welchem Rechte protestantischer Seits einige traditionelle Lehren und Bräuche der Kirche beibehalten, andere aber verworfen worden sind. Welche Gründe hatten die Protestanten, die Sonntagsfeier, die Kindertaufe, die Lehre vom Niedersteigen Christi in den Limbus Patrum u. s. w. aus der alten Kirche beizubehalten, wenn sie nebenbei die Gebete und Opfer für die Verstorbenen, Fasten, Keuschheitsgelübde, Anrufung der Heiligen um die Fürbitte derselben verwerfen? Steht nicht für das Eine, wie für das Andere, alleinzig die Kirche als Garantin echter und unverfälscht überlieferter Christlichkeit ein? Und die kirchliche Wissenschaft ist auch im Stande, den apostolischen Ursprung aller dieser Überlieferungen nachzuweisen, und hat diesen Nachweis wirklich geliefert. Wer denselben prüfen will, möge auf

---

[1]) Apolog. relig. cathol. I, c. 11 ff.

dem ganzen christlichen Erdkreis, im Morgen- und Abendlande, bei den christlichen Völkern, die gegen Mittag und gegen Mitternacht wohnen, Umfrage halten und erforschen, was sie seit den Anfängen ihrer Bekehrung geglaubt und geübt haben, und er wird allenthalben denselben Lehren, Bräuchen und Institutionen begegnen.

Chemnitz muß, wie schon erwähnt, zugeben, daß Paulus die mündliche Überlieferung von dem geschriebenen Worte unterscheide, und erstere eben so gut, wie letzteres geehrt und befolgt wissen will. Er meint aber, dieser Befehl habe nur für jene Zeit gegolten, während welcher der Canon der heiligen Bücher noch nicht geschlossen und die Zahl derselben noch nicht voll war. Nach irgend einer Begründung dieser Behauptung sieht man sich indeß bei Chemnitz vergeblich um; es wäre denn jener indirecte Beweis, den er dadurch zu führen sucht, daß er zu zeigen unternimmt, dem Apostel Paulus gelte laut 2 Tim. 2, 17 derjenige, der die Schrift innehabe, als der vollkommen gerüstete Verkünder der evangelischen Lehre, woraus dann folge, daß die Schrift Alles in sich fasse, was zum Heile zu wissen nöthig sei. Dieß soll in der Bedeutung des von Paulus in der genannten Stelle gewählten Ausdruckes ἄρτιος liegen. Diese Auslegung des Wortes ἄρτιος ist schon deßhalb unzuläßig, weil der Apostel in demselben Briefe den Timotheus an sein mündliches Lehrwort erinnert; ferner war zu der Zeit, als Paulus diesen Brief schrieb, die Zahl der heiligen Bücher des N. T. erweislich noch nicht geschlossen, daher denn Paulus auch die vorhandenen Bücher nicht als sufficient erklären konnte, woraus von selber folgt, daß ἄρτιος nicht den die ganze Schrift Innehabenden bedeuten könne. Damit fällt dann auch die darauf gebaute Folgerung rücksichtlich der Tradition. Übrigens hat bereits Erasmus den Sinn des Wortes ἄρτιος genau erklärt, welches an der genannten Stelle nichts anderes, als befähiget, gerüstet, oder allenfalls wohlgerüstet, bedeutet, und eine Eigenschaft der Person ausdrückt, von welcher ein Schluß auf die sachliche Vollständigkeit der Schrift, deren Verständniß der Befähigte oder Gerüstete inne hat, nicht zuläßig ist.

§. 709.

Den Angriffen Chemnizen's auf das katholische Traditionsprincip folgte ein umständliches, ausschließlich dieser Frage gewidmetes Werk des oldenburger Superintendenten Hamelman nach [1]), welches Bellarmin bei Abfassung des vierten Buches seiner Schrift de Verbo Dei bereits vor sich hatte und demnach auch berücksichtigte. Bellarmin reducirt in dem genannten vierten Theile seiner Schrift, welchem er die Aufschrift de verbo Dei non scripto gab, die zwischen den Katholiken und Protestanten controvertirte Frage über die kirchliche Tradition und deren Geltung auf die drei Hauptfragepuncte: 1) Ob neben der Schrift eine Tradition nothwendig sei; 2) ob diese neben der Schrift nothwendige Tradition sich bloß auf gottesdienstliche Bräuche und auf die äußere Kirchenordnung, oder auch auf Sachen des Glaubens beziehe; 3) auf welchem Wege wir uns der Echtheit d. i. Apostolicität bestimmter Traditionen vergewissern können.

Die ersten zwei Puncte werden unter Einem abgehandelt und in folgender Weise nachgewiesen: Bis auf Moses gab es keine schriftliche Religionsurkunde, sondern wurde die Kunde der wahren Religion auf dem Wege mündlicher Überlieferung fortgepflanzt; und selbst, als das erwählte Volk Gottes bereits heilige Schriften hatte, befragte es doch immer mit Vorliebe die mündliche Überlieferung. Vgl. 2 Mos. 13, 8; 5 Mos. 32, 7; Richter 6, 13; Psalm 43, 1; 77, 6; Sir. 8, 11. Auch in der Kirche des Neuen Bundes gieng die mündliche Predigt der schriftlichen Aufzeichnung voraus. Die Apostel gaben wol die mündliche Predigt, niemals aber die schriftliche Aufzeichnung der Thaten und Lehren Christi für einen Auftrag Christi aus. Auch gibt es unbestritten Vieles, was im Namen einer erleuchteten Religionskenntniß zu wissen nöthig ist, in der Schrift aber nicht gelehrt wird. So sagt die Schrift des Alten Testamentes nirgends, auf welche Weise die Frauen und die vor dem achten Tage verstorbenen Kinder von der Erbsünde gereiniget werden sollen, oder die Vielen unter den Heiden, die wahrhaft zur Kirche gehörten und zur Seligkeit berufen waren, der Reinigung

---

[1]) De traditionibus apostolicis, 3 Thle.

von der Erbsünde und der Rechtfertigungsgnade theilhaft werden. Die Kenntniß, welche Schriften als heilige zu gelten haben, und ob uns diese unverfälscht überliefert worden sind, kann nicht aus der heiligen Schrift selber geschöpft werden. Auch legt sich der oft dunkle Buchstabe der Schrift nicht durch sich selber aus. Über die lebenslängliche Virginität Mariä, über die Feier des Paschatages am ersten Tage der Woche, über die Kindertaufe läßt sich aus der Schrift nichts entnehmen. Der dogmatische Satz der Protestanten, daß es neben der Schrift keine mündliche Überlieferung gebe, läßt sich aus der Schrift nicht nachweisen; die Stelle 5 Mos. 4, 2 verbietet nur willkürliche Änderungen an demjenigen, was Moses mündlich gesprochen hatte. Wol aber enthält die Schrift im Gegentheile bestimmte Angaben darüber, daß Jesus Vieles that und lehrte, was nicht geschrieben steht und demnach nur Gegenstand einer mündlichen Überlieferung sein konnte (Joh. 16, 12; 21, 25; Apstgsch. 1, 3), deren Existenz durch die Schrift selber bezeugt wird: 1 Kor. 11, 2. 23; 2 Theff. 2, 14; 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 13; 2, 1. 2; 2 Joh. V. 12; 3 Joh. V. 13. Zu diesem Zeugniß der Schrift treten hinzu die Zeugnisse der ältesten Väter für die kirchliche Tradition: Dionysius Areopagita, Hegesippus, Justinus, Irenäus, Clemens Alex., Eusebius, Athanasius, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Chrysostomus, Theophilus, Cyprianus, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Es liegt auch in der Kirche selber und ihrer Hoheit begründet, daß sie, die heilige Braut Christi, mit den tieferen Geheimnissen der wahren Gottesverehrung innig vertraut sein werde; die Mysterien der Religion sind ihrerseits selber wieder nicht geeignet, unterschiedlos im schriftlichen Worte niedergelegt und dadurch den profanen Blicken aller Welt bloßgestellt zu werden. In jedem Gemeinwesen gibt es außer den geschriebenen Gesetzen ein ungeschriebenes Recht, welches theils in der gemeinsamen Überzeugung Aller lebt, theils durch die Anordnungen, Befehle und schiedsrichterlichen Aussprüche des Herrschers vertreten ist. Demnach war auch von jeher das Halten an der kirchlichen Tradition die Seele des kirchlichen Verbandes; und allezeit waren es nur die von dem kirchlichen Verbande sich losreißenden Häretiker, welche gegen die Schrift auf die Tradition sich beriefen.

Es fragt sich schließlich nur noch, was als wahre und echt apostolische Tradition zu gelten habe. In dieser Hinsicht stellt Bellarmi

fünf Regeln auf, die als Kriterien der Apostolicität einer Tradition zu dienen haben. Als apostolische Tradition hat zu gelten:

1. Dasjenige, was, obschon es in der Schrift nicht enthalten ist, doch von der ganzen Kirche als Glaubensdogma festgehalten wird. Da die Kirche als Säule und Grundfeste der Wahrheit (1. Tim. 3, 15) nicht irren kann, so muß dasjenige, was in der Kirche allgemein als Glaubenswahrheit gilt, wirklich de fide sein; de fide kann aber nur dasjenige sein, was Gott durch die Apostel oder durch die Propheten gelehrt hat, oder evidente Consequenz dieser Offenbarungen ist.

2. Dasjenige, was von der Kirche allgemein festgehalten wird, und zugleich so beschaffen ist, daß es nur durch die Auctorität Christi oder der Apostel gelehrt oder angeordnet werden konnte; z. B. die Kindertaufe.

3. Was von jeher, bis in die ältesten Zeiten zurück, festgehalten worden ist, obschon es auch durch kirchliche Auctorität hätte angeordnet werden können; z. B. die Quadragesimalfasten, die Ordines minores.

4. Was die Lehrer der Kirche einstimmig, sei es auf einem allgemeinen Concil oder in ihren Schriften, als apostolische Tradition erklären; z. B. die Bilderverehrung, welche auf dem zweiten nicänischen Concil von den versammelten Vätern einstimmig aus apostolischer Tradition hergeleitet wurde. Die Einstimmigkeit der Lehrer außerhalb des Concils wird mit gutem Grunde angenommen, wenn einige Lehrer von großem Ansehen etwas für apostolische Tradition ausgeben, ohne daß ihnen von anderen, die über denselben Gegenstand sich äußern, widersprochen wird. Auf diese Art ist der apostolische Ursprung der Taufceremonien: Gebrauch des geweihten Wassers bei der Taufe, Abschwörung des Teufels, Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen, Salbung mit dem Öle u. s. w. festgestellt.

5. Was in allen Kirchen, die eine ununterbrochene Succession der Bischöfe bis zu den Aposteln hinauf vorzuweisen haben, als apostolische Überlieferung gilt.

§. 710.

Es erübriget nur noch zu vernehmen, wie Bellarmin die Einwendungen der Gegner: Brenz, Chemniz u. A. zurückweist, und

die von ihnen für die Verwerfung des kirchlichen Traditionsprincipes beigebrachten Gründe widerlegt. Wir haben bereits Oben vernommen, was er über 5 Mos. 4, 2; 12, 32 bemerkte. Die Gegner citirten nebstdem noch ähnlich lautende Aussprüche aus Offenb. 22, 18 und Gal. 1, 8. Bezüglich der letzteren Stelle urgirt Bellarmin abermals, daß Paulus nur das Verbot eines willkürlichen und entstellenden Zusatzes zu seiner mündlichen Predigt einschärfe, und hiebei nicht Glaubenslehren, sondern christliche Lebensvorschriften meine; in Offenb. 22, 18 sei aber nur Entstellung und Corruption des Werkes des apokalyptischen Sehers verpönt, woraus sich gar nichts wider die Abfassung anderer Schriften oder wider die mündliche Verkündung anderer Lehren neben jenen des genannten Werkes folgern lasse. Als Hauptstelle für die Sufficienz der Schrift gilt Chemniz die bereits von Andrada und Lindanus umständlich beleuchtete Stelle 2 Tim. 3, 16. Bellarmin faßt in conciser Kürze Chemnizen's Glossirung derselben zusammen, und zeigt die Undenkbarkeit der gegnerischen Auslegung. Omnis scriptura utilis est.... Omnis Scriptura bedeutet nach Chemniz den Inbegriff und abgeschlossenen Canon der heiligen Schriften. Das Gezwungene dieser Auslegung springt sofort in die Augen; der natürliche Sinn ist: Jede, und was immer für eine aus den heiligen Schriften u. s. w. Utilis est .... soll die ausschließliche Sufficienz der Schrift ausdrücken! Utilis ad docendum, arguendum, corripiendum, erudiendum in justitia; damit sollen alle denkbaren Zwecke einer erbaulichen Einwirkung angegeben, und hiedurch die ausschließliche Sufficienz der Schrift von Seite ihrer Zweckbeziehung dargethan sein. Allerdings wol eine Sufficienz, aber nicht die ausschließliche, da der Apostel nicht sagt, daß diese Zwecke nur durch die Schrift zu erreichen seien! — Die Stellen Jes. 29, 13; Matth. 15, 6; Gal. 1, 14 u. s. w. sprechen keine Verwerfung mündlicher Traditionen aus, sondern warnen bloß vor falschen, trügerischen Überlieferungen menschlicher Erfindung.

Nicht minder verfehlt sind die Versuche Chemnizen's u. A., das kirchliche Traditionsprincip durch Allegationen aus den Schriften der Väter zu entkräften. Irenäus sagt allerdings (adv. haer. III, 1), daß die Apostel das Evangelium, das sie zuerst mündlich predigten, später niederschrieben. Er sagt aber nicht, daß sie Alles niederschrieben, was sie früher öffentlich predigten. Und gesetzt, er hätte dieß

gesagt, so wäre noch immer zu unterscheiden zwischen der öffentlichen Predigt der Apostel an das Volk über Dinge, die Allen zu ihrem Heile zu wissen nöthig sind, und zwischen dem, was die Apostel dem eigenen Kreise der kirchlichen Vorsteher, Bischöfe und Presbyter, zu deren genauerer Unterweisung mittheilten. Eben diese letzteren Mittheilungen machen den Inhalt der mündlichen Tradition aus. Chemniz beruft sich ferner auf Origenes, welcher sage [1], daß wir in göttlichen Dingen uns an der Schrift orientiren müßten. Origenes meint hier die verwickelten Fragen christlicher Speculation, deren Objecte doch zum größeren Theile nicht der mündlichen Überlieferung, sondern der Philosophie angehören. Bei Citirung einer Stelle aus Athanasius (contra gentes) erlaubt sich Chemniz eine sinnverändernde Zuthat aus Eigenem. Athanasius sagt nicht, daß die Schrift ad omnem instructionem veritatis genüge, sondern bloß: ad instructionem, und zwar mit Beziehung auf zwei besondere Dogmen der christlichen Heilslehre, Einheit Gottes und Menschwerdung Gottes. Wenn Basilius [2]) Jene des Glaubensbruches zeiht, welche entweder etwas von dem geschriebenen Worte Gottes verwerfen, oder etwas, was in demselben nicht enthalten ist, zur Geltung bringen wollen, so meint er unter Letzteren Solche, welche etwas dem Geiste der heiligen Schrift Widerstreitendes lehren und verbreiten wollen. Eine aus Cyprian [3]) vorgebrachte Stelle sagt allerdings das, was Chemniz in sie legt; er kann aber auf dieselbe vernünftiger Weise kein Gewicht legen, weil Cyprian daselbst mit Berufung auf die Schrift die, auch von den Protestanten anerkannte, Giltigkeit der Ketzertaufe zu bestreiten sucht. Hieronymus sagt einmal, daß dasjenige, was nicht aus der Schrift, sondern anderswoher geschöpft sei, eben so gut verworfen als anerkannt werden könne; aus dem Contexte seiner Rede geht aber hervor, daß unter dem „anderswoher" die apokryphen Evangelien gemeint seien.

Die Gegner berufen sich endlich auch noch auf die Unwahrscheinlichkeit, daß eine Tradition ohne Mittel der Schrift sich unverfälscht erhalten könne. Aber hat sich nicht auch bis Moses die mündliche Tradition der Urreligion erhalten? Und sollte es Gott

---

[1]) Comm. in ep. ad Rom. 3; In Matth. hom. 25; In Ezech. hom. 7 etc.

[2]) Sermo de fidei confessione.

[3]) Ep. ad Pompejum.

unter dessen Schutze sich diese Urtradition, und weiter die heiligen Schriften des Alten Testamentes bis auf Christi Zeiten erhielten, unmöglich gewesen sein, die mündliche Überlieferung der Kirche des Neuen Bundes bis zum Beginn des Reformationszeitalters zu erhalten? Zudem boten sich auch verschiedene Mittel dar, durch welche sich das Traditionsbewußtsein in seiner Integrität und ungetrübten Reinheit erhalten ließ: schriftliche Aufzeichnung, beständig geübter Brauch, monumentale Werke; nebstbei gaben die zu keiner Zeit fehlenden Häresien jederzeit Anlaß zur sorgfältigeren Durchforschung des kirchlichen Alterthums. Daß einzelne von jenen Männern, welche die Kirche als Väter und Lehrer ehrt, mitunter falsche Traditionen für wahre und echte halten konnten und gehalten haben, braucht nicht geläugnet zu werden; der Hort der Tradition sind nicht die einzelnen Männer, sondern die kirchliche Auctorität, von deren Urtheil der Endentscheid über obwaltende Streitigkeiten und Differenzen in Bestimmung der wahren und echten apostolischen Überlieferung abhängt.

§. 711.

Die Protestanten konnten sich der Nothwendigkeit, das Recht einer kirchlichen Tradition anzuerkennen, nicht entziehen, suchten aber die aus dieser Nothwendigkeit ihnen erwachsenden Verlegenheiten dadurch zu beseitigen, daß sie zwischen einer echten und unechten Überlieferung unterschieden, und während sie das Zeugniß der ersteren für sich in Anspruch nahmen, die letztere als eine rein menschliche Erfindung nachapostolischer Zeiten darstellten, an welcher festzuhalten der unverbesserliche Grundirrthum der Katholiken sei. Wir sind bereits zu wiederholten Malen auf protestantische Kundgebungen solcher Art gestoßen; indeß waren dieß nur gelegentliche und unzusammenhängende Versuche Einzelner, die für sich keinen Halt hatten, wenn ihnen nicht auf Grund einer umfassenden Detailforschung in den älteren christlichen Jahrhunderten eine tüchtige geschichtliche Hinterlage geschaffen wurde. Dieß wurde von den Protestanten auch bald gefühlt und begriffen; namentlich waren es die Lutheraner, welche durch eine rüstige und planmäßige Inangriffnahme kirchenhistorischer Arbeiten die Mängel und Gebrechen der gänzlich unhistorischen Verfahrungsweise Luther's und seiner ersten Anhänger

zu verbessern und beseitigen gedachten. So entstand das in seiner Anlage wirklich großartige, aber in seiner Ausführung ganz und gar Parteizwecken dienende Werk der sogenannten magdeburger Centuriatoren, welches in den Jahren 1559—1574 zu Basel in 13 Foliobänden, jeder Band Ein Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung umfassend, erschien. Urheber dieses Unternehmens war Flaccius Illyricus, seine vornehmsten Mitarbeiter Johann Wigand, Matthäus Judex, Basilius Faber, Andreas Corvinus und Thomas Holzhuter. Man konnte sich katholischer Seits die einflußreiche Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieses Werkes nicht verhehlen, und mußte sich demgemäß aufgefordert fühlen, demselben mit Widerlegungen entgegenzutreten, und die richtige Darstellung der vergangenen christlichen Jahrhunderte entgegenzuhalten. Bekanntlich sind die kirchengeschichtlichen Annalen des Cardinals Cäsar Baronius (vgl. Unten §. 735) das von der katholischen Kirche den magdeburger Centurien entgegengestellte Werk. Es vergieng jedoch ein volles Vierteljahrhundert, ehe dasselbe an's Licht trat; es ist demnach an der Stelle, zu erwähnen, was in dem zwischen dem Erscheinen der Centurien und der Annalen inneliegenden Zeitraum in der Bekämpfung der ersteren geleistet wurde. Der erste, der in Deutschland gegen die Centuriatoren schrieb, war der rechtskundige, als Domherr von Augsburg verstorbene Conrad Brunus [1]). Ihm schloß sich Wilhelm Eisengrin an, welcher den riesenhaften Plan faßte, die Geschichte aller christlichen Jahrhunderte zu schreiben; er brachte zwei Centurien zu Stande, deren erste a. 1566 zu Ingolstadt, die zweite a. 1568 zu München erschien [2]). Canisius [3]) und Surius [4]) geben Berich-

---

[1]) Liber adversus centurias Magdeburgenses. Dillingen, 1561. Andere Schriften des Brunus sind: De imaginibus adversus Iconoclastas. Mainz, 1548. — De haeresibus libri VI. Mainz, 1549.

[2]) Diesen beiden Bänden ließ Eisengrin einen gegen Flaccius' Catalogus testium veritatis gerichteten Catalogus christianae veritatis (Dillingen, 1565) vorausgehen.

[3]) Commentariorum de Verbi Dei corruptelis Tomi duo adversus novos Historiae Ecclesiasticae consarcinatores sive Centuriatores Magdeburgenses. Quorum prior est de Sancti Praecursoris Domini Joannis Baptistae historia evangelica; posterior de Sanctissima Virgine Maria Deipara. Ingolstadt, 1571. 1577; 2 Aufl. 1583.

[4]) De probatis vitis Sanctorum. Köln, 1570 ff., Tomi VI.

tigungen der biographischen Darstellungen der magdeburger Centuriatoren, der jülicher Domherr Jodok Coccius von Bielefeld stellte ihnen eine aus den Schriftdenkmälern der altchristlichen Kirche geschöpfte Rechtfertigung des katholischen Bekenntnisses entgegen[1]). Das von Allen herausgegebene Werk des Nicholas Harpsfield ist bereits an einem früheren Orte[2]) erwähnt worden. In Italien wendete der gelehrte Augustiner-Eremit Onuphrius Panvinius der Erste seine Mühen der Widerlegung der magdeburger Centurien zu, kam aber, den Wissenschaften durch einen zu frühen Tod entrissen, nicht dazu, seine Arbeit zu veröffentlichen; sie ruht als Handschrift in der vaticanischen Bibliothek. Auf Anregung des Cardinals Hosius betraute Papst Pius V eine Commission von Gelehrten mit einer umfassenden Widerlegung der Centuriatoren; die Cardinäle Hosius, Sirlet, Otto Truchseß wurden mit der Leitung des Unternehmens beauftragt, Hosius an die Spitze desselben gestellt[3]). Der Tod des Papstes Pius V († 1572) brachte das Unternehmen wieder in's Stocken; die von Sander, Alanus Copus und Medina im Manuscripte vollendeten Arbeiten blieben ungedruckt, nur der gleichfalls der Commission beigezogene Franz Turrianus ließ seine Arbeit im Drucke erscheinen[4]), hatte sich aber leider einen Gegenstand gewählt, der sich gegen die nachfolgende historische Kritik nicht behaupten ließ. Unter den Gelehrten, die man zu dem genannten Unternehmen beigezogen hatte, waren auch Lindanus und Wilhelm Genebrard gewesen; letzterer veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschungen in einer, bei wiederholten Auflagen bis zum J. 1586 fortgeführten Chronographie[5]), von welcher Possevin in seiner Bibliotheca selecta[6]) einen kurzen Auszug angefertiget hat. Dieser Auszug reicht hin, um sich einen ungefähren Begriff von Genebrard's Verfahrungsweise, und von dem damaligen Stande der historischen Kritik im

---

[1]) Thesaurus catholicus. Köln, 1599.

[2]) Vgl. Oben S. 319, Anm. 1.

[3]) Nähere Schilderung dessen in Eichhorn's Monographie über Hosius. Bd. II, S. 461 – 464.

[4]) Libri quinque adversus Magdeburgenses pro canonibus Apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicorum. Florenz, 1572.

[5]) Chronographiae libri quatuor contra Centuriatores Magdeburgenses.

[6]) Bibl. sel. Lib. VII, c. 37.

Allgemeinen zu bilden. Genebrard führt z. B. in der Darstellung des ersten christlichen Jahrhunderts zuerst die kirchlichen Schriftdenkmäler dieses Zeitraums an, als welche er neben der Schrift drei apostolische Liturgien, die nach seinem Dafürhalten von Clemens Romanus redigirten „apostolischen Traditionen", die Schriften des Pseudo-Dionysius, Ignatius M., Martialis von Limoges, und neben denselben auch noch jenes des Hermes, Philo als Erkenntnißquellen christlicher Lehren und Bräuche im ersten Jahrhundert namhaft macht. Aus diesen Denkmälern erweist er nun Meßopfer, Primat, Martyrerverehrung, Anrufung der Heiligen, Fasten u. s. w. als integrirende Lehrstücke des Kirchenglaubens im ersten Jahrhunderte. Aus den Kirchenschriftstellern des zweiten Jahrhunderts zeigt er neben den schon genannten katholischen Lehren die weiteren über Freiheit, Gnade, Rechtfertigung, Buße, Giltigkeit der Kindertaufe, besondere Verehrung der jungfräulichen Mutter Christi u. s. w. auf; eben diese und alle übrigen Lehren und Dogmen der katholischen Kirche findet er in den nachfolgenden Jahrhunderten in stets entwickelteren Formen vor, die scholastische Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffes und das gesammte mittelalterliche Kirchenwesen erscheint da nur als die letzte und vollkommenste Entfaltung und Auseinanderlegung dessen, was von jeher in der Kirche vorhanden war, und, in seinem Wesen unveränderlich und stets dasselbe, im Laufe der Jahrhunderte in stets bestimmterer Gestaltung und reicherer Gliederung sich darlegt.

§. 712.

Nachdem das trienter Concil über die Erkenntnißquellen des kirchlichen Lehrbegriffes sich erklärt, und damit den unverrückbaren Standpunct der katholischen Anschauungsweise fixirt hatte, schritten die versammelten Väter zur Berathung und Schlußfassung über die Lehrstücke de peccato originis und von der Rechtfertigung des Sünders [1]), gleichsam die Angelpuncte, um welche die ganze dogmatische Controverse des Jahrhunderts sich bewegte. Das Concil beschäftigte sich mit diesen beiden Lehrstücken in seiner fünften und sechsten öffentlichen Sitzung, derer jeder in gewohnter Weise ein-

---

[1]) Vgl. Palavicini Hist. Conc. Trid. Libb. VII et VIII.

gehende Berathungen vorausgiengen, besonders über die Lehre von der Rechtfertigung, zu deren genauerer theologisch-dogmatischen Erörterung eben erst die Bewegungen des Jahrhunderts Anstoß gaben, so daß das Concil in diesem Puncte weniger, als in jedem anderen auf bereits vorausgegangene Erörterungen und Entscheidungen zurückgehen konnte, sondern die dahin gehörigen Fragen unter spezieller Beziehung auf Luther's Lehren neu durcharbeiten mußte, um die richtigen, dem Geiste des traditionellen katholischen Lehrganzen entsprechenden dogmatischen Bestimmungen zu ermitteln. Selbstverständlich kam man hiebei in erster Linie auf Luther's Lehre vom rechtfertigenden Glauben zu sprechen. Es fehlte hiebei nicht an Männern, die eine starke Hinneigung zu Luther's Anschauungsweise verriethen. Der Bischof von Belluno, Julius Contarini, welcher sich bereits als päpstlicher Legat auf dem regensburger Reichstage durch Gropper [1]) für die mit den Protestanten damals wirklich für den Moment vereinbarte Rechtfertigungslehre hatte gewinnen lassen, vertrat dieselbe auch in der Berathung der Väter zu Trient, aus welchen sich ihm zwei, der Erzbischof von Siena und der Bischof Sanfelice von la Cava anschloßen. Der Erzbischof von Matara, Sarraceno, trat ihnen entgegen, und wies aus vielen Stellen der Schrift nach, daß neben dem Glauben, der allerdings eine wesentliche Bedingung zur Erlangung der Gerechtigkeit sei, auch unser eigenes, selbstthätiges Bestreben und das Sacrament der Taufe erfordert werde, daß ferner die zur Rechtfertigung disponirenden Werke, obschon durch die Gnade bedingt, dennoch unsere eigenen Werke seien. Der Bischof Vigerio von Sinigaglia bezeichnete den Glauben als die Pforte zur Gerechtigkeit, derselbe aber für sich allein genüge nicht, diese zu erlangen. Die scheinbar entgegengesetzte Äußerung des Apostels in Gal. 2, 16 besagt nach Lejai, der gleichfalls als Mitberather anwesend war, nur, daß die Rechtfertigungsgnade ein donum gratuitum des göttlichen Erbarmungswillens sei. Der Abt von Montecassino folgerte aus Röm. 10, 10, daß, wie der Glaube zur Gerechtigkeit, so die Werke zur Seligkeit nothwendig seien. Zur

---

[1]) Über das Verhältniß der Rechtfertigungslehre Gropper's zu jener seines Lehrers Pighius vgl. Döllinger Reformation III, S. 309 ff. Über Contareni und sein Verhältniß zu Gropper ebendas. S. 311, und Lämmer, vortrident. Kathol., S. 63—66.

Erlangung derselben, meinte der Augustiner-General Seripando, sei die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nothwendig; man entgegnete ihm aber, daß neben der inneren Gerechtigkeit der Gerechtfertigten, die eine Wirkung der Verdienste Christi ist, jene äußere imputative Gerechtigkeit, von welcher Seripando (mit Luther) rede, als überflüssig und unstatthaft wegfalle. Lainez fühlte sich angetrieben, Seripando's irrige Meinung in einer ausführlichen Schrift zu bekämpfen. Mit der Verwerfung der imputativen Gerechtigkeit im Glauben fiel natürlich auch die damit zusammenhängende Annahme einer fides fiducialis, die durch sich selbst Vergebung der Sünden wirke; die Väter des Concils sprachen sich ausdrücklich gegen dieses vermeintliche Vertrauen aus. Aus Anlaß der Besprechungen hierüber äußerte Ambrosius Catharinus die Ansicht, man könnte in einem besonderen Falle als göttliche Glaubenslehre festhalten, daß jemand sich im Stande der Gnade befinde. Dominicus Soto bestritt diese Ansicht in einem Werke, das er im nächstfolgenden Jahre veröffentlichte [1]), und fand sie unvereinbar mit der vom Concil in der sechsten Sitzung gegebenen Declaration, daß niemand certitudine fidei wissen könne, ob er im Stande der Gnade sei. Catharinus fühlte sich durch diese Rüge höchst unangenehm berührt, und erließ eine Gegenschrift wider Sotus [2]), deren Erwiderung durch letzteren [3]) ihn noch zu weiteren Schriften in dieser Sache veranlaßte [4]). Daß die Meinung des Catharinus absonderlich ausgedrückt war, läßt sich nicht läugnen; sie fiel indeß keineswegs mit Luther's Meinung zusammen, welcher die untrügliche Gewißheit über den Stand der Gnade nicht bloß für etwas bloß Mögliches ausgab, sondern als nothwendig zur Rechtfertigung forderte.

Auf Grund der in den Vorberathungen vorausgegangenen Erörterungen über die Rechtfertigung erklärten die Väter des Concils

---

[1]) De natura et gratia libri III ad Synodum Tridentinam. Venedig, 1547.

[2]) Defensio Catholicorum pro possibili certitudine gratiae. Venedig, 1547.

[3]) Apologia, quae episcopo Minoriensi de certitudine gratiae respondet. Venedig, 1547.

[4]) Die auf diesen Streit bezüglichen Schriften des Catharinus aufgezählt bei Echard et Quetif Scriptt. Ord. Praed. Tom. II, p. 146, n. 14. 15. 17. Ein umständlicher Auszug aus denselben bei Du Pin, nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques (Amsterdam, 1710) Tom. XVI, p. 8—18.

in der sechsten öffentlichen Sitzung die Rechtfertigung als eine Versetzung des Menschen aus dem Zustande, in welchem er als Nachkomme des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und Gotteskindschaft durch den zweiten, himmlischen Adam Jesus Christus, welcher, sofern er durch sein Leiden die Gnade der Rechtfertigung verdiente und für uns dem göttlichen Vater genugthat, die causa meritoria unserer Rechtfertigung genannt werden muß. Die causa efficiens der Rechtfertigung ist der barmherzige Gott, der uns aus Gnade reiniget und heiliget, seine Gerechtigkeit (jene nämlich, durch welche er uns gerecht macht) die causa formalis der Rechtfertigung; die causa finalis ist die Ehre Gottes und Christi, und das ewige Leben, die causa instrumentalis das Sacrament der Taufe, welches ein Sacrament des Glaubens ist, ohne welchen niemanden die Rechtfertigung zu Theil wird. Die Rechtfertigung heißt eine Rechtfertigung aus Gnaden, weil nichts von dem, was ihr vorangeht, weder Glaube noch Werke, die Gnade der Rechtfertigung selber verdient. Der Glaube ist der Anfang und die Grundlage des menschlichen Heiles und die Wurzel aller Rechtfertigung; er ist jedoch ohne die Werke todt, und macht den zu rechtfertigenden Menschen erst in der Vereinigung mit den Tugenden der Hoffnung und Liebe, die ihm zusammt der Tugend des Glaubens durch den heiligen Geist eingegossen werden, zu einem lebendigen Gliede des Leibes Christi. Dieser Glaube ist gemeint, wenn nach apostolischer Überlieferung die Täuflinge vor Empfang des Taufsacramentes die Kirche um einen Glauben bitten, der das ewige Leben gewährt.

Das Concil entwickelt diese Lehre sammt anderen mit ihr zusammenhängenden Declarationen über den Stand der gefallenen Natur und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, Gnade und freien Willen, Vorherbestimmung und Beharrung im Guten u. s. w. in einer Reihe von 16 Abschnitten, zu welchen das schon erwähnte Werk des Minoriten A. Vega de justificatione [1]) einen Commentar in 15 Büchern bildet, der sich genau an die in den Lehrentwickelungen des Concils befolgte Ordnung hält. Freier gehalten ist das verwandte Werk eines anderen Theologen der pyrenäischen Halbinsel, des algarbischen Bischofes Hieronymus Osorius [2]), der die Lehren

[1]) Siehe Oben §. 671.

[2]) De justitia coelesti libri X. Ad Reginaldum Cardinalem Polum, Archi-

der kirchlich-dogmatischen Anthropologie und Soteriologie in einer Reihe von 10 Büchern oder Abhandlungen entwickelt, ausgehend von den Begriffen des Glaubens und der Gerechtigkeit, dann übergehend auf den Stand der gefallenen Natur, das Können und Streben des Menschen in demselben beleuchtend, und mit Rücksicht hierauf endlich Art und Beschaffenheit der in der christlichen Heilsgnade dem Menschen gebotenen Hilfen bestimmend. Diesen Durchführungen sind Widerlegungen des Glaubensbegriffes und theologischen Fatalismus Luther's, so wie der Prädestinationslehre Calvin's eingeschaltet, gegen welchen letzteren Osorius die Präcedenz des göttlichen Vorherwissens vor dem Vorherbestimmen vertheidiget [1]).

§. 713.

Tapper widmet der Rechtfertigungslehre des trienter Concils mehrere Artikel seines großen Werkes [2]), und geht hiebei auch auf die protestantischen Meinungsgegensätze ein, in jener Weise, wie sie bereits Oben (§. 672) geschildert worden ist. So kehrt er sich abwehrend und widerlegend gegen Calvin, welcher die Rechtfertigung ausschließlich im Sündennachlasse bestehen, und diesen der innerlichen Erneuerung vorausgehen läßt. Die Berufung auf Röm. 4, 8 beweist nichts für Calvin, da sie auf einer Mißdeutung der angezogenen Stelle beruht; der Apostel sagt in derselben einzig, daß dem Glaubenden ohne das Verdienst seiner Werke die Gnade der Rechtfertigung verliehen werde. Die Stelle 2 Kor. 5, 19 enthält mehr, als bloße Vergebung der Sünden; es ist daselbst auch von einer Reconciliation die Rede, welche die Einsetzung des bekehrten Sünders in ein Freundschafts- und Kindschaftsverhältniß zu Gott

---

episcopum Cantuariensem. Erschien a. 1557, wiederabgedr. Köln, 1574. — Andere polemische Schriften des Osorius sind: Admonitio ad Elisabetham reginam Angliae — Epistola ad Elisabetham Angliae reginam (Aufforderung zur Rückkehr in die katholische Kirche) — In Guaterum Haddonum Elisabethae reginae magistrum libellorum supplicum de vera religione libri III.

[1]) Charakteristische Angaben über die theologische Grundrichtung des Osorius in meiner Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 245. 293, u. Gesch. d. Thom. S. 328.

[2]) Explicationes articulorum facult. Lovan.; artt. 8—11.

[illegible] In Röm. 11, 5 ff. wird der Unterschied zwischen Ge[illegible] und Evangelium nicht [illegible] gelegt, daß die evangelische Gerechtigkeit ohne Werke bestehe, weil sie mit anderweitigen paulinischen Aussprüchen gar nicht zusammenstimmen würde. Calvin gibt zu, daß in den biblischen Aussprüchen über die Rechtfertigung Rechtfertigung und Heiligung häufig mit einander verbunden erscheinen; leugne indeß nicht, daß beide Ausdrücke sich auf eine und dieselbe Sache beziehen. Dem Begriffe nach gewiß nicht; daß sie aber sich nicht von einander abtrennbar seien, hat sich dem Calvin eher bei der Erklärung von 1 Kor. 6, 11 aufgedrungen, und Beza hat bei eben dieser Stelle dasselbe Geständniß abgelegt. Überdieß ist der calvinische Begriff der Rechtfertigung ein völlig unbefriedigender: Unsere Gerechtigkeit und unser Leben soll außer uns sein; wie können wir aber dann in Wahrheit und Wirklichkeit Gerechte und Lebendige sein? Auch Bucer tadelt die Widersinnigkeit und Schwierigkeit dieser Anschauungsweise, und gibt eine inchoata justitia bei Bekehrten zu, nur soll dieselbe vor dem gerechten Gotte nicht bestehen können, und deßhalb unsere Gerechtigkeit vor Gott nur in der uns applicirten Gerechtigkeit Christi, im Sündennachlaß und in Nichtanrechnung unserer Sünden bestehen. Dieß ist nun derselbe Irrthum, in welchen auch Pighius und Gropper verfielen, beide zwischen einer doppelten Gerechtigkeit, der imputirten und inhärenten unterscheidend, obschon Gropper auf der Unvollkommenheit der letzteren nicht principiell bestehen zu wollen erklärte, und den Nachdruck vielmehr darauf legte, daß sie die durch den Glauben uns einwohnende Gewißheit (trostvolle Zuversicht) der Sündenvergebung sei. Dieß ist aber nichts anderes, als die durch den Glauben ergriffene Gerechtigkeit der Protestanten, welchen, wie Stapleton[1] bemerkt, die Gerechtigkeit Christi als causa efficiens und formalis unserer Rechtfertigung gilt. Der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung der Rechtfertigung besteht nach Stapleton[2]) darin, daß die Protestanten jene innerliche Heiligung nicht zugeben, durch welche der (erwachsene) Mensch nach katholischer Auffassung schon vor Erlangung der Rechtfertigung zum Empfange derselben disponirt wird, mit dem Empfang derselben aber in Kraft

---

[1]) Justificationis doctrina Libris XII tradita (1582). Lib. V, c. 1.
[2]) O. c., Lib. V.

r eingegossenen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens den ıbitus inhärenter Gerechtigkeit, und zugleich das Vermögen gerecht leben erlangt. Demzufolge kann die Gerechtigkeit nicht in bloßem ündennachlaß bestehen, sondern involvirt nothwendig auch eine nerliche Erneuerung und Umwandlung, um deren willen der Be-)rte als ein Gerechter vor Gott erscheint. Die Heiligung, welche r heilige Geist in den Bekehrten wirkt, wird in der Schrift ausdrück- h Gerechtigkeit genannt, und als eine analogische Erneuerung des sprünglichen Standes der Gerechtigkeit bezeichnet; in dieser inner- hen Gerechtigkeit besteht ja nach den Aussagen der Schrift eigent- hst der christliche Gnadenstand im Unterschiede von dem Stande :r alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit, die eben keine wahre und)r Gott genügende Gerechtigkeit war. Demnach wird unsere Ge- chtigkeit zu bezeichnen sein als eine rectitudo vere nobis inhaerens, ıa formaliter justi sumus. Daraus ergibt sich dann von selbst ıch die Güte der Werke, die im Stande der Gerechtigkeit verrichtet erden, so wie die Vermöglichkeit zur Vollbringung von guten Berken und zur Erfüllung aller Gerechtigkeit nach dem Grade der eiligung, welchen der Mensch in Kraft der ihm einwohnenden erechtmachenden Heilsgnade bereits errungen hat.

§. 714.

Die Protestanten waren weit entfernt, die hierauf bezüglichen ımständlichen Ausführungen zu würdigen, die ihnen sämmtlich auf ine falsche und verfehlte Auffassung des status naturae lapsae gestützt zu sein schienen. Chemniz beschwert sich darüber, daß das rienter Concil die rein äußerliche Anschauung des Pighius von der erbsündlichen Verderbtheit der Menschennatur keineswegs ver- dammt, sondern nebst anderen profanen scholastischen Ansichten hier- über dem freien Meinen und Dafürhalten anheimgegeben habe. Andrada[1]) erklärt es für eine Unwahrheit, daß das Concil die allerdings verfehlte und völlig ungenügende Lehre des Pighius von der Erbsünde angenommen hätte, die darnach lediglich und aus- schließlich nur in einer Zurechnung der Schuld Adam's bestünde; das Concil besteht vielmehr darauf, daß die Erbsünde wahrhaft

[1]) Defensio fidei trident., lib. Vtus.

den Charakter einer Sünde an sich habe, und verwirft weiter auch die Meinung Jener, welche das Wesen der von Adam ererbten Sündenschuld lediglich als ein Strafgeschick faßten, welches wegen Adam das ganze Menschengeschlecht getroffen habe, während das Concil die Erbsünde als ein peccatum proprium et peculiare jedes Adamskindes hinstellt. Man kann also nicht sagen, das Concil habe die ungenügenden oder verfehlten Theorien einiger Scholastiker auch noch für die Zukunft freigegeben. Nur konnte freilich das Concil so ungesunden und übertreibenden Ansichten nicht zustimmen, wie sie von Chemnitz vorgebracht werden, der die in der Schrift enthaltenen Schilderungen der aus erbsündlicher Infection des Menschengeschlechtes hervorgegangenen moralischen Verderbtheit für eine Darlegung des Wesens und Begriffes der Erbsünde nimmt, und nebenbei behauptet, daß das aus der Zeugung entstehende embryonische Gebilde schon an sich, wenn es auch nicht beseelt ist, etwas Sündiges und Verderbtes sei. Daraus erklärt sich freilich, wie Chemnitz nicht nur das Wesen der Erbsünde in die Concupiscenz setzen, sondern auch in den Getauften noch vorhanden sein lassen, und alle unfreiwilligen Regungen derselben für wahrhafte Sünden nehmen kann. Da die Extreme sich berühren, so fügt es sich merkwürdiger Weise, daß Chemnitz mit den Pelagianern in der Schilderung der Taufwirkungen zusammentrifft, indem beiderseits ein baptizari, sed non salvari, redimi sed non liberari, lavari sed non ablui, exorcizari et exsufflari, sed a potestate diaboli non erui statuirt wird.

Stapleton [1]) rügt an den Protestanten, daß sie sowol das formale als auch das materiale Moment der Erbsünde entstellt und verkehrt auffaßten; das formale Moment (coecitas mentis), indem sie alle aus demselben sich entwickelnden moralischen Folgen zum Wesen der Erbsünde rechneten — das materiale Moment (concupiscentia), indem sie die Concupiscenz als die für alle Zeit unbezwingliche, und gleichsam mit Nothwendigkeit Böses zeugende Mutter der Sünden erklärten. Daraus ergaben sich gewissermaaßen schon von selbst die späteren protestantischen Lehren, daß der Mensch durch Adam's Sünde ganz, und durch und durch böse geworden, daß die Verderbtheit zu seiner Natur gehöre, daß die menschliche

---

[1]) Justif. doctr. Lib. I, c. 11.

Wesenheit nach Form und Materie, Seele und Leib verderbt sei u. s. w. Hieran schließt sich von selber der weitere Folgesatz, daß mit der in den Getauften zurückbleibenden Begierlichkeit auch noch die Sünde selber zurückbleibe. Calvin und Chemniz suchen diesen Folgesatz — fährt Stapleton weiter [1]) — durch eine Reihe von Aussprüchen der Schrift und Augustin's zu stützen. Der Apostel nenne, sagen sie, die Concupiscenz oftmals Sünde; dieß ist jedoch, wie Augustinus beständig festhält, so zu verstehen, wie wenn die Rede Zunge, oder die Schrift Hand genannt werde. Mit besonderem Nachdrucke verweisen die Gegner auf Röm. 7, 21 ff., woselbst die Concupiscenz genannt werde ein non bonum, adjacens malum, illud propter quod non perficitur in nobis bonum; dieß Alles deutet jedoch nur auf die Schwäche und Gebrechlichkeit des Wiedergebornen hin. Wenn es weiter heißt, daß sie der lex mentis widerstreite, so ist eben damit angedeutet, daß die im Getauften zurückbleibende pravitas eine pravitas carnis, non mentis sei. Und da das Verbot: Non concupisces, sich auf die cupiditas mentis totiusque hominis bezieht, so kann auch der Einwand nicht Stich halten, daß die im Wiedergebornen zurückbleibende concupiscentia carnis durch sich selber schon eine Versündigung wider das angeführte Gebot sei. Die wehmüthige Klage Röm. 7, 24 bezieht sich auf den morbidus languor, welcher dem Wesen des sterblichen Zeitmenschen anhaftet, und von welchem deßhalb der Apostel erlöst zu werden sich sehnt. Chemnizens Versuche, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustinus als Gewährsmänner der protestantisch-lutherischen Anschauung geltend zu machen, sind völlig verfehlt; Chemniz selbst geräth in sichtliche Verlegenheit gegenüber gewissen Aussprüchen, in welchen Augustinus zwischen Concupiscenz und Consens unterscheidend, ausdrücklich hervorhebt, daß erstere ohne letzteren nicht Sünde sei.

§. 715.

Aus dem Gesagten erklärt sich hinlänglich der Sinn und die Bedeutung der protestantischen Rechtfertigung aus dem Glauben, welche natürlich vom katholischen Standpunct aus als völlig ver-

---

[1]) O. c. III, capp. 4 ff.

werflich erscheinen muß. Daß der Glaube an Christum den Versöhner zu unserer Rechtfertigung nothwendig sei — bemerkt Tapper[1]) — ist wol eine selbstverständliche Sache; auch darin hat man den Protestanten beizustimmen, daß ohne diesen Glauben die Gerechtigkeit durch keine Werke und keine Buße erlangt werden könne. Es ist aber völlig verfehlt zu meinen, daß der Glaube durch sich selbst schon gerecht mache; man kann ihm nur insofern eine rechtfertigende Kraft beilegen, als er den Menschen innerlich zur Buße und Gerechtigkeit disponirt. Schon der Begriff, welchen die Protestanten mit dem Glauben verbinden, ist falsch; sie verwechseln ihn mit dem Vertrauen auf die Kraft und Wirksamkeit der stellvertretenden Genugthuung Christi, und verstehen demzufolge unter dem Glauben das zuversichtliche Dafürhalten, durch Christus die Vergebung der Sünden erlangt zu haben. Diese Zuversicht kann aber nicht der ganze und wahre Inhalt des Glaubens als solchen sein. Das Wort Gottes, welches den Inhalt unseres Glaubens in sich faßt, lehrt wol, daß Gott der Herr gütig, gnädig, barmherzig und langmüthig sei; daß er um seines geliebten Sohnes willen uns trotz unserer Sünden Gnade und Verzeihung angedeihen lassen wolle. Sie lehrt ferner, daß uns Christus als Versöhner und Seelenarzt gegeben worden sei, um uns Sünder zu retten. Sie sagt aber nicht, daß uns deßhalb allein schon unsere Sünden wirklich verziehen, unsere Wunden wirklich geheilt seien; sondern deutet auf das Bestimmteste darauf hin, daß wir nur auf Grund der von unserem Versöhner und Arzte Christus uns aufgetragenen Leistungen das Heil erlangen können. Es existirt kein Wort Gottes, durch welches jedwedem ohne Unterschied angekündiget wäre: Remittuntur tibi peccata tua; diese Worte hat Christus nur einmal zu einem Gichtbrüchigen gesprochen. Wir fühlen uns wol nach dem Empfange des Bußsacramentes innerlich beruhiget, ohne uns jedoch einer vermessenen Sicherheit hinzugeben (Sir. 5, 5). Calvin glaubt sich in seinem Antidotum gegen das trienter Concil auf gewisse Stellen der Schrift berufen zu können: Psalm 31, 1. 2; Röm. 5, 1 u. s. w., in welchen eine unbedingte Vertrauenssicherheit rücksichtlich der Sündenvergebung gelehrt werde; die Auslegungen der Väter aber lauten ganz anders, und die Mahnung zum Frieden

---

[1]) Explicationes, artt. 8 f.

n Röm. 5, 1 besagt doch einzig nur, daß wir, so weit es von Gott abhängt, unser Heil für geborgen erachten können.

Stapleton läßt sich im achten Buche seines Werkes de Justicatione in eine ausführliche Besprechung und Kritik der verschiedenen Modificationen der protestantischen specialis et sola fides ein. Er beginnt mit Luther, welchem im Vergleiche mit dem Glauben alles Andere, die Sacramente und die Werke wie Holz und Stein erschienen. Durch den Glauben allein werden alle Gebote erfüllt und Gott verherrlichet in Kraft einer dreifachen Gnade, die im Glauben ist, welcher uns im Gefühle unseres Unvermögens die Gebote Gottes zu erfüllen zu Gottes Verheißungen Zuflucht nehmen, auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue bauen lehrt, und die Seele Christo vermählt. Das Falsche und Verfehlte in dieser Anpreisung des gerechtmachenden Glaubens läßt sich leicht zeigen. So wahr es nämlich auch ist, daß unsere Werke an sich (quoad substantiam) Gott nicht gefallen können, wenn ihnen nicht eine höhere Form aufgedrückt wird, so ist es doch eben so gewiß, daß nicht der Glaube, sondern die Liebe als die rechte Intention dieselben Gott wohlgefällig macht. Auch ist es unrichtig, daß auf den Glauben Alles ankomme, soweit er uns zu Gottes Verheißungen Zuflucht nehmen lehrt; sondern darum, weil er uns zu Christus Zuflucht nehmen lehrt, ist er der Anfang unseres Heiles. Ferner ist das im Glauben der Wahrhaftigkeit Gottes gegebene Zeugniß nicht der höchste Preis Gottes oder die Summe alles Gottesdienstes und Gehorsams. Endlich ist es unwahr, daß die Seele Christo durch den bloßen Glauben vermählt werde, da das Wesen dieses Bandes vielmehr in der Liebe besteht. Luther verwirft zwar die guten Werke nicht geradezu, läßt sie aber nur als ascetische Mittel gelten; während dem Apostel Paulus die Kasteiung und Disciplin des Leibes so wesentlich ist, daß er ohne dieselbe ewig verworfen zu werden fürchtet, woraus unzweifelhaft folgt, daß die guten Werke ein constitutiver Theil der Gerechtigkeit seien. Die Unzukömmlichkeit der ursprünglichen luther'schen Auffassung am Wesen des Glaubens schien auch seinen Anhängern einigermaßen einzuleuchten; Chemniz gab Luther's Lehre von der dreifachen Kraft des Glaubens auf, und erklärte, daß der Glaube nicht als Tugend oder subjectiver Habitus, sondern wegen seines Objectes rechtfertige. Als dieses Object faßten aber die Protestanten lediglich die Verheißung der

Sündenvergebung als Bedingung des Gelangens zur Seligkeit, alles Andere nahmen sie bloß als historischen oder moralisirenden Inhalt oder Unterbau des eigentlichen Glaubensobjectes. Dieß wäre also jene fides specialis, mittelst deren die Gerechtigkeit ergriffen d. i. das imputative Theilhaben an der Gerechtigkeit Christi erlangt würde. Es handelt sich nun darum zu zeigen, daß dieser Begriff vom Glauben falsch ist, woraus dann von selber folgt, daß auch die ihm beigelegten Wirkungen fictiv seien, und überhaupt die Bedeutung des Glaubens für das Rechtfertigungswerk in ein ganz anderes Licht rückt. Es ist allerdings richtig, daß der zur Rechtfertigung erforderliche Glaube hauptsächlich auf Christum den Erlöser sich bezieht, aber doch nicht ausschließlich, sondern auch alle anderen Glaubensobjecte umfaßt. So verlangt die Schrift, daß Derjenige, der zu Gott gelangen will, glauben müsse, daß Gott ist; die Furcht des Herrn wird der Anfang der Weisheit genannt, die Bekehrung der Herzen zu Gott, Reue und Buße bilden einen integrirenden Bestandtheil der auf die Rechtfertigung bezüglichen Glaubensmaterie. Weiter wird neben dem Glauben auch die Liebe gefordert, ohne welche der Glaube todt, und der Glaubende selber im Tode sei; nicht minder das Bekenntniß der Hoffnung, die, keineswegs auf den Sündennachlaß sich beschränkend, mit dem Glauben wesentlich verbunden ist. Die in Hebr. 11, 1 gegebene Definition des Glaubens, aus welchem der Gerechte lebt, bezieht sich auf das objectum generale des Glaubens. Nach anderweitigen Äußerungen des Apostels Paulus faßt die justitia fidei nicht bloß die Erlösung von Schuld und Sünde, nicht bloß Reinigung, sondern auch Heiligung, das Wandeln im Geiste u. s. w., und die Erfüllung der Gebote in sich, und heißt einzig darum justitia ex fide, weil in ihr die Erfüllung der Gebote durch den einwohnenden göttlichen Geist bedingt und ermöglichet ist. Die nothwendige Consequenz des protestantischen Glaubensbegriffes ist, daß jeder Glaubende an seine zukünftige Seligkeit glauben muß, und daß neben ihm auch alle anderen Gläubigen an seine Seligkeit glauben müssen; die Schriftwidrigkeit und Absurdität dieser Consequenz leuchtet ein. Die fides fiducialis schließt nebstdem auch einen inneren Widerspruch in sich, indem sie einerseits den Sündennachlaß voraussetzt, andererseits aber die Ursache desselben sein soll. Für die Gerechtfertigten hat ferner die fünfte Bitte des Vaterunsers, die Bitte um Verge-

)ung der Sündenschuld keinen Sinn; auch schließt die fides fiducialis jene heilige Furcht aus, zu welcher die Schrift mahnt, die uns unser Heil mit Furcht und Zittern wirken lehrt.

Im protestantischen Begriffe der fides fiducialis liegt bereits ener der sola fides enthalten. Chemniz rechtfertiget denselben als Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit und als Ausdruck der Anerkenntniß, daß die Glaubensgerechtigkeit nicht unser Verdienst sei. Aber das Letztere wird ja auch von den Gegnern der sola fides nicht angenommen; und eben so schließt der Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit nicht schon auch Furcht, Hoffnung, Liebe, Reue aus. Daß ferner die mit ihm verbundene Vorstellung eines organum applicationis promissionis gratuitae unthunlich sei, ist gleichfalls schon erinnert worden. Die Gegner schließen wol auch die Liebe aus dem Glaubensleben nicht aus, halten sie aber nicht für etwas vom Glauben Verschiedenes, sondern nur für ein Merkmal des rechten Glaubens. Nun lehrt aber die Schrift ausdrücklich die Besonderheit der Liebe neben dem Glauben; sie schreibt, wie dem Glauben, so auch der Liebe eine thätige und wirksame Concurrenz zur Justificatio prima zu. Der Glaube wird nach der Lehre der Schrift in Kraft der Liebe zum Heile wirksam; also muß die Liebe etwas vom Glauben Verschiedenes sein. Selbst die Behauptung jener Protestanten, welche die Liebe und die übrigen Tugenden vom Glauben unterscheiden, aber mit demselben wesentlich und unzertrennlich verbunden denken, läßt sich nicht halten. Der Wille folgt dem Verstande oder Glauben oder der Gnade nicht wie ein Sclave, der Glaube wirkt durch die Liebe nicht wie durch ein Instrument; also folgt in keinerlei Weise die Liebe nothwendig aus dem Glauben. Und, seltsam genug! während die Gegner den Glauben für die fruchtbare Mutter aller Tugenden halten, und sich den Glauben ohne Früchte gar nicht denken können, thun sie der inneren Erneuerung, in welcher doch der Glaube obenan steht, so sehr Abbruch, daß sie sagen, dieselbe bringe in den Wiedergebornen keine wahrhafte Tugend und keinen wahrhaften Gehorsam gegen das Gesetz hervor, sondern sei und bleibe unrein und unvollkommen, so daß sie aus sich selbst Gott nicht gefallen könne.

Die sola fides hängt endlich auch noch zusammen mit der Verwerfung der guten Werke, soweit dieselben etwas Anderes, als bloße äußere Merkmale des innerlichen Glaubens sein sollen. So

oft in der Schrift gesagt werde, behauptet Flaccius Illyricus, daß durch die guten Werke das ewige Leben erlangt, oder Christus die Menschen nach ihren Werken richten werde, sei dieß nur synekdochisch mit Beziehung auf den seligmachenden Glauben gemeint. Dieß verträgt sich jedoch nicht mit dem Geiste der Schrift, welche die Werke nicht als Merkmale des Glaubens, sondern als Erweisungen des Gott schuldigen Gehorsams fordert. Christus sagt ausdrücklich, daß das letzte Gericht sich nicht auf den Glauben als solchen beziehen werde: Qui non credit, jam judicatus est (Joh. 3, 18). Da die Schrift die guten Werke ausdrücklich als solche fordert, so läßt sich auch nicht mit Calvin sagen, daß Gott die Seinen, von den nothwendig tadelswürdigen Werken absehend, rein nur um ihres Glaubens willen als die Seinigen annehme. Wenn Chemnitz und Calvin meinen, die praedicatio bonorum operum sei die Stimme des Gesetzes, welche der Verbesserung durch das Evangelium unterzogen werden müsse, so ist zu erwidern, daß der Satz: „Gott werde Jedem nach seinen Werken vergelten" im Evangelium stehe, also nicht im Geiste des Evangeliums zu modificiren sei, abgesehen davon, daß im Evangelium das Gesetz nicht geändert, sondern erfüllt werden soll.

§. 716.

Die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke ist auf die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit gegründet, und es fragt sich demnach, welche Bedeutung dem menschlichen Willen im Werke der Rechtfertigung und Heiligung zukomme. Luther hat — bemerkt Stapleton[1]) — den freien Willen völlig geläugnet und einen titulus sine re genannt, eine Ansicht, woran die Flaccianer oder starren Lutheraner noch immer festhalten. Melanchthon und seine Anhänger haben diese widernatürliche Behauptung ermäßiget, und gestehen dem freien Willen eine Selbstmacht in bösen und indifferenten Handlungen zu, ja sie geben sogar eine natürliche Vermöglichkeit des gefallenen Menschen ad moralia et civilia bona zu, woran freilich Calvin großen Anstoß nimmt, welcher zum Frommen der Theologie und Kirche eine völlige Abolition des Wortes

---

[1]) Justif., Lib. III.

iberum arbitrium wünscht. Darin sind aber alle Protestanten, Calviner und Lutheraner, einverstanden, daß dem Menschen zum Beginne oder zur Fortführung und Vollendung von Werken, die für's ewige Leben verdienstlich sein sollen, keinerlei natürliche Fähigkeit zukomme, und der menschliche Wille in dieser Hinsicht ausschließlich passiv sich verhalte. Allerdings haben nach der Hand einige auch hierin noch eine Ermäßigung versucht; Chemnitz gibt eine Mitwirkung des Willens mit der Gnade bei den, im Stande der Rechtfertigung geübten guten Handlungen zu, läugnet aber jeden selbstthätigen Antheil des Willens am Zustandekommen des Rechtfertigungsstandes. Und doch wird dieser Antheil in der heiligen Schrift unverkennbar vorausgesetzt: Convertimini ad me et ego convertar ad vos (Zach. 1) — Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra (Psalm 94) — Projicite a vobis iniquitates vestras et facite vobis cor novum (Ezech. 18) — Facite arborem bonam (Matth. 7) — Aperi os tuum et ego implebo illud (Psalm 80) — Hominis est praeparare cor (Sprichw. 16). Ein solcher mitwirkender Antheil des Willens entspricht auch dem Wesen des Menschen: Deus operatur salutem suam in nobis – sagt der heilige Augustinus — sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque condidit. Die Gegner meinen freilich, die Katholiken verstünden den heiligen Augustinus falsch, der ja den Pelagianern den Satz als ein Vorurtheil zur Last legt: Non juberet Deus quod sciret ab homine non posse fieri. Aber Augustinus sagt nicht absolut, daß der Mensch das von Gott Befohlene nicht leisten könne; er tadelt nur die Meinung, daß das von Gott Befohlene ohne Gottes Hilfe geschehen könne. Und hiebei ist abermals dem weiteren Vorurtheile der Protestanten zu begegnen, welche den Katholiken die Behauptung unterlegen, daß die Gnade nur die natürliche Vermöglichkeit zum Guten wecke; die Katholiken verwerfen ausdrücklich diese pelagianische Behauptung, und lehren gemäß der Schrift, daß die weckende Gnade dem Willen die Kraft zum Guten, d. h. des Assenses zu der einwirkenden Gnade, verleihe. Die natürliche Fähigkeit zu einem solchen Assense muß aber selbstverständlich im Willen selber liegen, und gehört zum Wesen des Willensvermögens. Sie involvirt ein actives Verhalten des Willens, und die von den Protestanten gelehrte capacitas mere passiva widerspricht der Lehre des heiligen Augustinus: In hominis potestate

esse mutare in melius voluntatem suam. Die mera capacitas boni liegt ja schon im natürlichen Wesen, selbst des gefallenen Menschen, vor aller Gnade; was also durch die Gnade noch hinzukommen soll, kann nur darin bestehen, daß die Capacität in active Selbstbestimmung für das Gute übergehe. Es gibt allerdings im Rechtfertigungsprocesse Actionen Gottes, welche einzig durch Gott vollführt werden; die erste Weckung des Sünders und der Abschluß des Rechtfertigungsprocesses durch Eingießung der habituellen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens sind ausschließlich Acte Gottes. Die dazwischenfallenden Acte jedoch: die Acte des Glaubens, der Liebe, des Hoffens auf Verzeihung, der Reue, der Bitte um Erbarmung u. s. w. sind wahrhaft Acte des Menschen, obschon nur in Kraft der Gnade vollführte Acte. Und eben so verhält sich der Mensch in der Reception und in der Benützung der Rechtfertigungsgnade activ; so daß demnach neben einer zweifachen gratia operans auch eine zweifache gratia cooperans zu unterscheiden ist, und demnach auch eine doppelte Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade zu unterscheiden ist. Calvin mäkelt an der Unterscheidung zwischen wirkender und mitwirkender Gnade; erstere setze voraus, daß der Mensch, obschon inefficaciter, das Gute von Natur aus begehre, durch letztere werde es dem Menschen anheimgestellt, ob er die gratia prima (efficax) annehmen wolle oder nicht. Calvin zeigt damit, daß er den Grund der Benennung beider Arten von Gnade nicht verstehe. Die gratia prima heißt efficax, weil sie den Gedanken an das bonum spirituale vel justificatorium und das Wollen desselben in uns weckt; das Vermögen aber, die angebotene Gnade zu acceptiren, welche freilich auch das Vermögen der Nichtannahme involvirt, ist eine Folge der bereits begonnenen innerlichen Erneuerung, daher die Benennung der gratia cooperans nicht auf ein natürliches, sondern auf ein durch die Gnade ermöglichtes Können des Menschen hindeutet.

§. 717.

Das Concil von Trient erklärt, daß nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, weder Glaube noch Werke, die Rechtfertigungsgnade verdienen helfe. Diese Erklärung des Concils wurde von dem löwener Doctor Michael Bajus für ungenügend

und halb befunden; denn das Concil besage hiemit nur so viel, daß der Nachlaß der Sünden von Seite des Menschen nicht verdient werden könne, während nach dem heiligen Augustinus die ganze Gerechtigkeit des Gerechtfertigten, von welcher der Sündennachlaß nur ein Theil sei, ein opus gratuitum der göttlichen Barmherzigkeit sei. Er läugnete im Zusammenhange hiemit weiter auch das Wachsthum der Gerechtigkeit in Kraft des Verdienstes der guten Werke; gegen die ausdrücklichen Worte, wie es in den Proceßacten über Bajus heißt, des Apostels Jakobus, der da sagt, daß Abraham, der schon im Glauben gerecht war, durch seine Werke gerechtfertiget worden ist. Die über diesen Behauptungen entstandenen Bewegungen an der löwener Hochschule waren der nächste Anlaß zum Einschreiten des Papstes Pius V gegen Bajus und seine Anhänger, die schon seit Jahren eine besondere Partei bildeten, und, obschon sonst unbescholtene und eifrige Männer, sich augenscheinlich in einer schiefen und falschen Stellung gegenüber dem kirchlichen Lehrbegriffe befanden, und gewissen Lehrmeinungen anhiengen, die man mit Grund einer inneren Verwandtschaft mit den Lehren der Reformatoren zieh. Sein bedeutendster Anhänger war Johann Hessels, mit welchem er seit a. 1551 in Abwesenheit der nach Trient abgegangenen berühmten Lehrer Tapper, Ravesteyn, Leonard Hessels eine von der herkömmlichen scholastischen Methode abweichende Lehrart im Zurückgehen auf die Schrift und Väter und möglichst engem Anschluß an den heiligen Augustinus an der löwener Hochschule zu begründen versucht hatte. Tapper und Ravesteyn waren bei ihrer Rückkunft über die von Bajus vorgenommene Änderung der Lehrweise unangenehm überrascht, und namentlich Ravesteyn bekundete sich fortan als einen entschiedenen Gegner derselben. Im J. 1560 legten zwei belgische Franciscanertheologen der pariser Sorbonne 18 Sätze aus Bajus' Lehre vor; die Sorbonne censurirte 15 derselben als häretisch, die übrigen drei als falsch und schriftwidrig. Im J. 1563 war Bajus mit seinem Freunde Hessels auf der trienter Synode gegenwärtig; bereits vor seiner Reise dahin hatte er einige seiner Schriften zu veröffentlichen begonnen[1]), und ließ denselben nach seiner Rückkehr

---

[1]) De libero arbitrio — De justitia — De justificatione — De libero arbitrio.

noch mehrere andere folgen [1]). Ravesteyn zog aus diesen Schriften verschiedene Sätze aus, und legte dieselben den spanischen Universitäten Alcala und Salamanca vor; er betrieb dann weiter auch noch eine Prüfung der Lehren des Bajus in Rom. So kam es denn, daß Pius V im J. 1567 die schon erwähnte Bulle erließ, in welcher 76 Sätze des Bajus verworfen waren. Wir übergehen die weiteren, an die Auslegung der päpstlichen Bulle sich knüpfenden Streitigkeiten, denen erst durch eine Bulle des Papstes Gregor XIII vom J. 1579 und durch das sehr entschiedene Auftreten des im Namen des Papstes an der löwener Hochschule intervenirenden Jesuiten Franz Toletus ein Ziel gesetzt wurde. Bajus' Freund Hessels († 1566) hatte diese Vorgänge nicht mehr mit erlebt; auf Bajus' Seite waren sonst noch Thomas Gozäus, Johannes Lensäus Bellolaus nebst einigen anderen von den jüngeren Lehrern der Hochschule gestanden. Seine eifrigsten Gegner waren neben Ravesteyn Jodocus Tiletanus, Petrus Cuneri und der lüttticher Franciscaner Eutychius, durch dessen Vermittelung Ravesteyn die Sätze des Bajus an die spanischen Universitäten und in Rom bekannt gegeben hatte. Schließlich ließ sich Bajus noch in einen gelehrten Briefwechsel mit dem Ritter Philipp Marnix von St. Adelgonde, einem Calvinisten und Anhänger des Prinzen von Oranien ein; Gegenstand dieses Verkehres waren die katholischen Lehren über die kirchliche Auctorität in Glaubenssachen und über das Abendmal [2]). Auch in diesem Schriftenwechsel entwickelte Bajus bezüglich des ersteren Punctes Ansichten, welche von dem spanischen Minoriten Orantes in einer besonderen Schrift einer rügenden Kritik unterzogen wurden [3]).

Eine flüchtige Überschau der censurirten 76 Sätze des Bajus

---

[1]) De meritis operum — De prima hominis justitia et de virtutibus impiorum — De Sacramentis in genere — De forma baptismi — De peccato originis — De charitate — De indulgentiis — De oratione pro defunctis.

[2]) Auszug aus Bajus' Briefen an Marnix bei Du Pin, nouv. bibl. XVI, p. 149 f.

[3]) Tractatus de quibusdam quaestionibus inter Philippum Marnixium S. Aldagondae Abbatem et Michaelem Bajum Academiae Lovaniensis Cancellarium circa ecclesiae auctoritatem et judicem controversiarum fidei. — Über Bajus Ansichten über die Auctorität des Papstes in Glaubenssachen vgl. Unten §. 743.

zeigt, daß der Quellpunct der bajanischen Irrthümer in einer verkehrten Auffassung des Urzustandes des Menschen vor der ersten Sünde liegt. Stapleton rügt es an den Protestanten, daß sie die ursprünglichen Gnadengaben und Vorzüge des ersten Menschen für etwas zur Natur des Menschen Gehöriges ansehen, und damit, ohne es zu ahnen, den christlichen Supranaturalismus in der Wurzel aufheben. Auch Bajus hält es für eine scholastische Erfindung, daß der Mensch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit durch ein donum supranaturale gratuitum über den Stand seiner Natur erhaben war, um glaubend, hoffend und liebend ein übernatürliches Gnadenleben im Geiste zu führen. Bajus will, daß die ganze ursprüngliche Ausrüstung und actuelle Befähigung zur Erreichung seines höchsten Zieles zum Wesen des Menschen gehört habe. Da nun dieser Zustand nach der Sünde für alle Zeit nicht mehr herstellbar ist, so hat durch die Sünde das natürliche Wesen des Menschen einen unersetzlichen Ausfall erlitten; von einer natürlichen Vermöglichkeit zum Guten kann beim gefallenen Menschen schlechterdings keine Rede sein. Und während beim Menschen vor dem Falle Alles, was er that, verdienstlich war, und ihm einen natürlichen Anspruch auf die ewige Seligkeit erwarb, ist der Mensch nach dem Falle des Verdienens völlig unfähig; und was man ihm immer, auch nachdem er durch die Gnade wiedergeboren ist, als Verdienst zuschreiben mag, ist nichts als ein einem Unwürdigen verliehenes Gnadengeschenk. Wir übergehen die verschiedenen, hinlänglich bekannten Sätze des Bajus über den Verlust der natürlichen Willensfreiheit, Sündhaftigkeit aller rein natürlichen Werke u. s. w., und achten nur weiter noch auf seine eigenthümlichen Ansichten über die Charitas, die in seinem Systeme dasselbe bedeutet, was die fides im protestantischen Glaubenssystem bedeutet. Wie die letztere den Menschen durch sich selbst gerecht macht, so ist nach Bajus der Katechumenus oder Pönitent, der die wahre Liebe hat, schon innerlich ein Heiliger und Gerechter, bevor er die sacramentale Sündenvergebung empfangen hat. Nur ist freilich wieder nicht einzusehen, wie ein solcher Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit in der Liebe als vollkommener Gesetzeserfüllung denkbar sei, wenn selbst die unfreiwilligen Regungen der Concupiscenz bereits wahrhafte Gesetzesübertretungen und Versündigungen gegen das Gebot: Non concupisces, sind? Ein charakteristischer Zug der

bajanischen Irrungen ist, wie aus dem schon Mitgetheilten hervorgeht, die schroffe Abscheidung des Wirkens Christi für uns vom Wirken des heiligen Geistes in uns. Der Mensch kann im Stande vollkommener Liebe, und doch der ewigen Verdammniß schuldig sein; daß wir von letzterer befreit werden, und überhaupt die Aufhebung der pönalen Folgen der Sünde [1]) ist Christi Werk, dessen Frucht uns durch das Sacrament zugewendet wird. Die Erlangung der ewigen Seligkeit aber ist etwas in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen Begründetes, was unter Voraussetzung des Straferlasses in Kraft der Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns sich wie von selber ergibt, da der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, die in der Liebe ist, das ewige Leben als entsprechender Lohn zu Theil werde.

Dem Bajus schwebte in den neuen Wegen, die er, von der herkömmlichen Behandlungsart der anthropologisch-charitologischen Fragen abweichend, betrat, ein an sich nicht unrichtiger, ja tiefer und fruchtbarer Gedanke vor, welcher, richtig aufgefaßt und durchgeführt, die traditionelle Schulwissenschaft mit neuen Ergebnissen zu bereichern geeignet gewesen wäre, ohne gegen bereits feststehende zu verstoßen. Während nämlich die scholastische Theologie vom natürlichen Menschen ausgieng, und das Verständniß des christlichen Supranaturalismus durch genaue Ermittelung dessen, was zur menschlichen Natur an sich gehöre, zu gewinnen strebte, wollte Bajus von der gottgedachten Idee des Menschen ausgehen, welche den vollen und vollkommenen Menschen, wie er in Gottes Kraft getragen und in Gott sich vollendend sich darstellt, umfaßt, versah es aber von vorne herein darin, daß er die „Idee vom Menschen“ mit der „Natur des Menschen“ verwechselte, und demnach auch die Idee des in Christo zu vollendenden Menschenthums schlechterdings nicht erfaßte. Wir haben an einem anderen Orte die Ergebnisse zu entwickeln versucht, welche sich aus der ideellen Erfassung des menschlichen Urzustandes für die christliche Anthropologie gewinnen lassen [2]), und

---

[1]) Der zehnte aus den verurtheilten Sätzen des Bajus lautet: Solutio poenae temporalis, quae peccato dimisso saepe remanet, et corporis resurrectio proprie nonnisi meritis Christi adscribenda est.

[2]) Kunde vom göttlichen Worte des Lebens (Schaffhausen, 1864). 2ter Vortrag, S. 18 – 38; vgl. dazu auch 5ter Vortrag, S. 85 ff.

lassen hier nur noch in Kürze, gleichsam als Ergänzung hiezu, und um die eigenthümliche, von Bajus in ihrer specifischen Eigenheit nicht gewürdigte Bedeutung der christlichen Lebensidee hervorzustellen, Stapleton's Ausführungen über die in Christo zu begründende und zu vollendende Gerechtigkeit des in Gottes Kraft wiederzuerneuernden Menschen folgen.

Alle unsere Gerechtigkeit — sagt Stapleton [1]) — ist aus Christus, seine Gerechtigkeit Ursache und Princip unserer Gerechtigkeit. Wir haben an Christo eine doppelte Gerechtigkeit zu unterscheiden, die habituelle, vom ersten Momente der Menschwerdung angefangen, und die actuelle, des Wachsthums fähige, beide von der essentiellen Gerechtigkeit Gottes verschieden und geschöpflich, aber beide in ihrer Art etwas Vollkommenstes. Wie die habituelle Gerechtigkeit Christi den höchsten Grad jener habituellen Gnaden erschöpft, die einem Geschöpfe verliehen werden können, so haben auch die heiligen Wirksamkeiten Christi, welche seine actuelle Gerechtigkeit constituiren, die vollkommenste Kraft der Gnade in sich. Sowol die habituelle als actuelle Gerechtigkeit Christi ist Princip und Ursache unserer Gerechtigkeit; alle unsere Gerechtigkeit ist in ihm und aus ihm, dem Haupte der Gesammtkirche der Glaubenden. Christus ist nicht bloß als Gott, und nicht bloß als Person des Eingebornen vom Vater, dem alle Fülle der Gottheit leibhaft einwohnt, sondern auch als Mensch und als Person des Gottmenschen Haupt der Kirche und Quelle aller Gerechtigkeit der Glaubenden, vergleichbar der Sonne als allgemeiner Quelle alles Lichtes der sichtbaren irdischen Schöpfung. Christus ist aber nebstdem auch die meritorische und exemplarische Ursache unserer Gerechtigkeit, und zwar beides in Kraft seiner actuellen Gerechtigkeit, welche in seinem heiligen Leiden und Tode gipfelt. Das Leiden Christi ist die instrumentale Ursache unserer Rechtfertigung, und hat die Bedeutung eines Opfers und eines Loskaufes von Sünde, Schuld und Knechtschaft unter der Herrschaft des Teufels. Die causa efficiens unserer Gerechtigkeit ist Christus als gottmenschliche Persönlichkeit, als welche er eben so das principium universale aller unserer Gerechtigkeit ist, wie er als göttlicher Logos das principium universale aller geschaffenen Dinge ist.

---

1) Justif. Lib. VII.

§. 718.

Eine systematisch zusammenfassende Darstellung der gesammten anthropologisch-charitologischen Controverse findet sich im vierten Theile des großen polemischen Werkes Bellarmin's [1]), welcher in drei Hauptabtheilungen vom Urzustande, vom Stande des gefallenen Menschen und von der Wiedererneuerung des gefallenen Menschen handelt. Bellarmin beginnt seine Erörterungen mit der Lehre vom Urstande des Menschen, weil die in den nachfolgenden Partien hervortretenden Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten einfach nur Folgerungen aus jener Lehre sind. Die katholische Lehre vom Urzustande — bemerkt Bellarmin — unterscheidet sich von jener der Pelagianer sowol, wie der Lutheraner dadurch, daß sie eine Ausrüstung des von Gott geschaffenen Menschen mit übernatürlichen Gnadengaben lehrt. Die Pelagianer, welche das donum supranaturale des Urzustandes läugneten, kamen folgerichtig zu der Behauptung, daß der Mensch durch die erste Sünde nichts verloren habe; die Lutheraner und übrigen Protestanten, welche das Statthaben eines solchen Verlustes entschiedenst betonten, sahen sich gedrängt, einen Verlust in der natürlichen Begabung und Ausrüstung des Menschen anzunehmen. Dasjenige, was nach übereinstimmender Ansicht der Katholiken und Protestanten durch die erste Sünde verloren gieng, ist die Gerechtigkeit (rectitudo), in welcher Adam geschaffen worden; der Unterschied zwischen Beiden ist nur dieser, daß die Protestanten jene ursprüngliche rectitudo für etwas Natürliches, die Katholiken für ein donum superadditum halten, somit für etwas Übernatürliches, nicht in se, sondern per accidens. Dieses donum superadditum war die Bedingung und Ursache der rechten Wohlordnung im Menschen bei gebührender Unterordnung der niederen Natur des Menschen unter die höhere; somit war die Folge der ersten Sünde die Aufhebung und Zerstörung dieser Wohlordnung, ohne daß jedoch die menschliche Natur quoad essentiam d. i. in Beziehung auf ihre constitutiven Theile und essenziellen Kräfte

---

[1]) Dieser, die Gnadenlehre behandelnde Theil des bellarmin'schen Werkes wurde gegen die Angriffe des Paräus durch den Jesuiten Contzen vertheidiget. Siehe meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 38, Anm. 8.

eine andere geworden wäre, als sie früher gewesen. Diese mit dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit verbundene Aufhebung der rechten Wohlordnung im Menschenwesen macht nun das Wesen des auf alle Adamskinder sich forterbenden peccatum originale aus, in dessen Definition die Protestanten mit den Katholiken scheinbar zwar übereinstimmen, gleichwol aber in der Auffassung der einzelnen termini der Definition wesentlich von den Katholiken abweichen. Denn die meisten Protestanten unterscheiden die Erbsünde nicht von der actualen Sünde, und verwechseln die Folgen der Erbsünde: Schwäche, Versuchlichkeit, Begierlichkeit, Unwissenheit mit der Erbsünde selber. Flaccius Illyricus kam so weit, daß er durch Adam's Sünde die Menschenseele aus einem Bilde Gottes in ein Bild des Teufels umgewandelt werden ließ; und seine Gegner Wigand, Heßhuß, Chemniz dachten im Grunde auch nicht anders. Dadurch sind nun auch die durchgreifenden Differenzen in der Auffassung des Begriffes der Rechtfertigung und des Rechtfertigungsprocesses bedingt, welche von Bellarmin ausführlich und umständlich entwickelt, von uns aber an dieser Stelle umgangen werden, da wir sie aus den Darstellungen früherer Polemiker bereits genügend kennen. Wir wenden uns statt dessen der bellarmin'schen Behandlung einiger anderer Controversfragen zu, welche mit den erwähnten Erörterungen enge zusammenhängen, und im Streben nach zusammenfassender Kürze von uns bei Vorführung der vorausgegangenen Vertheidiger der Justificationslehre des trienter Concils entweder nicht, oder nur vorübergehend berührt worden sind.

Dahin gehört vor Allem die Frage über das Können und Nichtkönnen des Menschen im Stande der gefallenen Natur. Bellarmin unterscheidet in Bezug auf die Erkenntnißkraft sowol als auf die Willenskraft ein dreifaches Thun, ein natürliches, moralisches und übernatürliches. Das natürliche Erkennen anbelangend hatten die Protestanten dem gefallenen Menschen die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß abgesprochen; Heßhuß bezeichnete die Behauptung des Gegentheils als einen Irrthum, welchen sich die Verfasser des Catechismus romanus hätten zu Schulden kommen lassen. Bellarmin begegnet diesem Vorwurfe mit der Verweisung auf Job 36, 25; Weish. 13, 9; Apgsch. 17, 27; Röm. 1, 18 ff.; so wie mit den Aussprüchen verschiedener Kirchenväter, welche den Heiden das Vermögen einer natürlichen Gotteserkenntniß zuschreiben. An

diese Frage schließt sich die weitere an, ob der gefallene Mensch moralische Wahrheiten zu erkennen vermögend sei. Bellarmin erweist dieses Vermögen, vornehmlich gegen Calvin's Einwendungen, aus Psalm 4, 7; 57, 1; Röm. 1, 21; 2, 14; die von Calvin citirte Stelle Röm. 3, 5 bezieht sich nicht auf natürliche moralische Wahrheiten, sondern auf Erkenntnißobjecte einer höheren übernatürlichen Ordnung. Daß die Mysterien des Glaubens ohne eine besondere Gnadenhilfe Gottes nicht erkannt werden können, ist den Protestanten gegenüber zu erweisen nicht nöthig.

So wäre denn weiter noch das Können des menschlichen Willens in der genannten dreifachen Ordnung, der natürlichen, moralischen und übernatürlichen zu prüfen, und zu fragen, ob und in welchem Sinne in den genannten drei Beziehungen ein Selbstbestimmungsvermögen des gefallenen Menschen anzuerkennen sei. Bellarmin behauptet die Realität des Selbstbestimmungsvermögens zunächst für die Thätigkeiten und Verrichtungen des Menschen im Bereiche der rein natürlichen Ordnung, welche sich auf die irdischen Lebenszwecke beschränken, verwirft jedoch die Meinung des Origenes, welcher sich diese Thätigkeiten ohne den concursus Dei generalis zu Stande kommend gedacht zu haben scheint. Valla, Bucer, Calvin dagegen sprachen dem Menschen selbst in den sogenannten indifferenten Handlungen (d. i. solchen, die an sich keine sittliche Bedeutung haben: sedere, ambulare etc.) und in rebus civilibus jedes selbsteigene und selbstgewollte Handeln ab. Luther und Melanchthon waren anfangs derselben Meinung, retractirten sie aber später, wie sie denn in der That der heiligen Schrift auf das directeste widerspricht; vgl. 5 Mos. 30, 14; Josue 24, 15; 2 Kön. 24, 12; 3 Kön. 3, 5; Dan. 13, 22; Sir. 31, 10; 1 Kor. 9, 1; Apgsch. 5, 4; Matth. 19, 17. 21; Luk. 9, 23; 1 Mos. 3, 13; 4, 6. Das moralische Können des Menschen anbelangend ist es allerdings gewiß, daß der Mensch aus sich unvermögend sei, quoad substantiam operis alle Gebote Gottes zu erfüllen oder irgend eine wirkliche d. i. bedeutende Versuchung zu überwinden, obwol er ohne Glaube und besondere Gnade bei Abwesenheit schwerer Versuchuugen moralisch Gutes zu vollbringen im Stande ist. Daraus ergibt sich aber bereits auch, daß den Menschen in moralischen Dingen ein liberum arbitrium zukomme. Calvin hatte sich bemüht, die von den katholischen Polemikern für die Realität des liberum arbitrium ange-

führten Argumente zu entkräften. Bellarmin folgt ihm Schritt für Schritt, um seine Einwendungen dawider zu beleuchten und in ihrer Haltlosigkeit aufzudecken. Calvin will die Unvereinbarkeit der von ihm behaupteten Unvermeidlichkeit der Sünde mit ihrer Voluntarietät nicht zugeben, und meint, die Katholiken stellten sich in Behauptung des Gegentheils auf die Seite der Pelagianer. Augustinus stritt jedoch in dem von Calvin citirten Werke mit den Pelagianern nicht darüber, ob jede einzelne Sünde vermieden werden könne, sondern ob der Mensch ohne alle Sünde leben könne. Ein anderer Widersinn ist es, wenn Calvin die Schuldhaftigkeit der mit innerer Nöthigung vollführten sündigen Willenshandlungen aufrecht halten will, um damit die von den katholischen Vertheidigern der Freiheit geläugnete Strafwürdigkeit unfreier Handlungen zu rechtfertigen. Calvin meint ferner, gut oder böse seien die Menschen nach Gottes absolutem Gefallen, also sei keine Willensfreiheit zur Erklärung der Güte oder Bosheit der Menschen nöthig. Aber dann könnte Gott ja auch unmündige Kinder, Rasende, Rinder und Stiere zu moralisch guten Wesen machen. Eben so bemüht sich Calvin umsonst zu zeigen, daß Mahnung und Warnung, Lob und Tadel bei völliger Abwesenheit eines liberum arbitrium in den Gemahnten, Gelobten oder Getadelten immerhin noch einen recht guten Sinn haben könne; denn er geht dabei abermals von der falschen Voraussetzung aus, daß Mahnung und Tadel trotz der Unfreiwilligkeit der Sünde verdientermaßen gespendet werden, während es doch gewiß keinen Sinn hat, auf das Gewissen eines unfreiwilligen Sünders einwirken zu wollen. Aus dem Gesagten läßt sich bereits entnehmen, mit welcher Willkür Calvin die für die Wahlfreiheit zu allegirenden Schriftstellen zu behandeln geneigt war, die er unter sechs Classen brachte, und bei jeder einzelnen derselben zu zeigen suchte, daß sie das katholische Dogma nicht beweise. Bellarmin geht auf diese Stellen sehr ausführlich ein, um die falsche und gezwungene Auslegung Calvin's allüberall aufzudecken. Einigermaßen widerstrebend sah sich Calvin durch die Polemik des Pighius genöthiget, auch auf die Äußerungen der Kirchenväter über die Wahlfreiheit Bezug zu nehmen. Die aus den Recognitionen entnommenen Zeugnisse, die dem Apostel Petrus und Clemens dem Römer in den Mund gelegt werden, verwarf er als apokryph, die Auctoritäten eines Tertullian und Origenes als häretisch; die Äuße-

rungen des Irenäus seien nicht auf den status naturae lapsae zu deuten, Ambrosius und Basilius sprächen bloß von der libertas a coactione, nicht von der libertas a necessitate. So blieben denn aus den von Pighius angeführten Vätern nur drei: Hilarius, Hieronymus und Chrysostomus als Zeugen der Wahlfreiheit übrig, die gegen Augustinus und das arausicanische Concil nicht aufkämen. Diese Ausflüchte Calvin's veranlassen Bellarmin eine lange Reihe patristischer Zeugnisse aus der griechischen und lateinischen Kirche anzuführen; besonders ausführlich verweilt er bei Augustinus, um dessen Aussagen über das liberum arbitrium vor und nach Entstehung der pelagianischen Streitigkeiten zu prüfen und mit einander zu vergleichen.

Da die Protestanten den Nachkommen des gefallenen Adam die Wahlfreiheit im Allgemeinen absprechen, so geben sie dieselbe auch in Beziehung auf die übernatürlichen Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens nicht zu; der Wille des Menschen verhalte sich in diesen Acten lediglich als Instrument. Dagegen lehrt die Schrift ausdrücklich die thätige Mitwirkung des menschlichen Willens in Sachen des Heiles mit der Gnade; vgl. Matth. 20, 8; 1 Kor. 3, 6. 8. Calvin sucht die letzterwähnte Stelle (1 Kor. 3, 8) in wahrhaft kläglicher Weise zu verdrehen, um ihr seine Meinung als Sinn aufzuzwingen: Jeder werde empfangen secundum suum laborem, sagt der Apostel; das suus soll nach Calvin dieselbe Bedeutung haben, wie noster in der vierten Bitte des Vaterunsers: Panem nostrum quotidianum etc. Will man diese Zusammenstellung ernstlich nehmen, so ließe sich allenfalls auch sagen, daß panis noster im Gegensatze zu gestohlenem Brote und als selbsterworbenes, durch eigene Mühe verschafftes Brot zu verstehen sei, durch dessen Erwerbung das biblische Wort erfüllt werden soll: In sudore vultus tui comedes panem. In Röm. 8, 28 ist der Synergismus göttlicher und menschlicher Thätigkeit deutlich ausgesprochen. Die Schrift fordert zur Bekehrung, zum Glauben und zu Werken der Frömmigkeit auf: Zach. 1, 3. 12; Jerem. 3, 1. 31; Isai. 1, 16; Joh. 6, 27—29. Calvin bemüht sich vergeblich, das Gewicht dieser Stellen abzuschwächen; sie beweisen nach seiner Meinung nur, daß Gott die Menschen nicht wie leblose Dinge, Hölzer und Strünke bewege. Wenn aber Gottes Handeln deßungeachtet das menschliche Selbsthandeln völlig aufheben soll, wozu denn seine Vorschriften, Befehle

und Gebote? Die Gegner urgiren Ezech. 36, 26, welche Stelle indeß nur beweist, daß die Bekehrung des Sünders primär Gottes Werk sei; daß die menschliche Mitwirkung hiebei nicht ausgeschlossen sei, ist aus Ezech. 18, 31 zu entnehmen. Die Stelle 2 Kor. 3, 5 beweist nicht für, sondern gegen Calvin, indem sie ja dem Menschen ein sufficere posse zuerkennt, nur daß dieses aus der Gnade abgeleitet wird. Daß Gott Alles in Allen wirkt (1 Kor. 12, 6), ist richtig; Gott wirkt jedoch dieß Alles nicht ohne unsere Mitwirkung (Joh. 6, 27). Wenn Gott macht, daß wir wollen (Phil. 2, 13), so ist damit die Thatsache unseres Willens anerkannt, der durch den Einfluß der Gnade in die Actualität übergeht.

Auf die Willensfreiheit ist denn auch die Möglichkeit einer Verdienstlichkeit der guten Werke gegründet, zu welcher übrigens außerdem noch erfordert wird, daß der Wirkende im Stande der Gnade sei, und seine Werke aus der Tugend der Liebe hervorgehen. Mit Beziehung auf die bajanischen Irrthümer hebt Bellarmin nebstdem noch speziell hervor, daß das gute Werk nicht zufolge seiner Natur, sondern zufolge der göttlichen Verheißungen einen Anspruch auf ewigen Lohn begründe.

§. 719.

Den Berathungen des trienter Concils über die Justificationslehre folgen jene über die Sacramente, und zwar zunächst über die Sacramente im Allgemeinen, Taufe und Firmung im Besonderen[1]). Die Beschlüsse über die Sacramente im Allgemeinen betrafen die Zahl, Wirksamkeit, Nothwendigkeit der Sacramente des Neuen Bundes, den Unterschied derselben von den Sacramenten des Alten Bundes, die legitimen Spender und die vom Spender geforderte intentio faciendi quod facit ecclesia (gegen Calvin), sowie die sonstigen wesentlichen Requisite zur Spendung eines giltigen Sacramentes. Die besonderen Meinungen der einzelnen Reformatoren: Luther, Melanchthon, Bucer, Zwingli, Calvin u. s. w., gegen welche diese Entscheidungen gerichtet waren, finden sich bei Tapper[2]) zusammengestellt; Melchior Canus, Maldonat, Allen, Bajus, Alphons

[1]) Siehe Conc. Trid., Sess. VII.

[2]) Explic. artt. stud. Lov., art. 1.

Pisanus [1]) schrieben über die Sacramentenlehre mit mehr oder weniger Bezugnahme auf die häretischen Lehrmeinungen der Protestanten, auf welche nebstdem auch Hosius und Lindanus in ihren bereits genannten Hauptschriften eingehen; eine systematisch geordnete Widerlegung der protestantischen Doctrinen und nachträglichen Angriffe auf die Lehrentscheidungen des Concils gibt Bellarmin im dritten Theile seines polemischen Werkes, welcher von den Sacramenten handelt [2]). In dieser Beziehung handelt es sich vor Allem um den Begriff des christlichen Sacramentes. Chemniz hatte in seinem Examen concilii Tridentini eine Reihe katholischer Definitionen des Sacramentes aufgeführt, welche er sämmtlich verwarf, mit Ausnahme jener, die im Catechismus romanus sich findet und von ihm mit Schweigen übergangen wird. Bellarmin erklärt letztere Definition für die vollständigste und angemessenste, nimmt aber auch alle übrigen Definitionen älterer katholischer Lehrer gegen Chemnizen's Angriffe in Schutz. Die Hauptsache ist jedoch, welche Ansicht vom Sacramente die Protestanten der katholischen entgegenstellen? Chemniz muß zugestehen, daß seine Glaubensgenossen in diesem Puncte nicht einig seien; er führt fünf verschiedene protestantische Definitionen des Sacramentes an, und fügt selber noch eine sechste bei. Eine bei den Lutheranern gangbare Definition bestimmt das Sacrament als eine promissio signo externo annexa. Diese Definition wird von Chemniz angenommen, aber mit bestimmten Zusätzen bereichert, um sie dem lutherischen Glaubensbegriffe möglichst anzupassen. So bezeichnet er das Sacrament zunächst als signum visibile et tractabile. Das Adjectiv tractabile (Greifbarkeit) hat keinen Anhaltspunct in der heiligen Schrift, und ist augenscheinlich nur deßhalb in die Definition aufgenommen, um den Begriff des Sacramentes auf Taufe und Abendmal zu

---

[1]) Alphonsus Pisanus S. J. (aus Toledo gebürtig, lehrte in Rom, Ingolstadt, Dillingen, Posen und Kalisch): Confutatio brevis errorum apud sectarios nostri saeculi circa septem ecclesiae Sacramenta. Continetur hic bona ex parte confessionis augustanae et institutionum Calvini confutatio. Posen, 1587.

[2]) Auf die Beschlüsse der Sess. VII beziehen sich in Bellarmin's genanntem Werke: Controv. I, de Sacramentis in genere Libri duo — Controv. II: De baptismo et confirmatione, Libri duo.

beschränken, die Buße hingegen auszuschließen. Wenn er weiter verlangt, daß für den Gebrauch jenes signum visibile ein ausdrückliches Gebot bestehen müsse, so ist dieß richtig, wofern nicht vorausgesetzt wird, daß es nothwendig ein in der heiligen Schrift aufgezeichnetes Gebot sein müsse. Chemniz bezeichnet dieses Gebot als neutestamentliches Gebot; damit widerspricht er aber sich selbst und anderen Protestanten, nach deren Meinung die Taufe nicht durch Christus eingesetzt worden, sondern mit Johannes dem Täufer begonnen hat. Chemniz bezeichnet weiter das Sacrament als ein Zeichen, mit welchem das Versprechen einer Gnade verknüpft sei. Soll die versprochene Gnade eine Wirkung des Sacramentes am Empfänger sein, so können die Protestanten, welche nicht gelten lassen, daß Joh. c. 6 vom Abendmale handle, die den Empfängern des Abendmales versprochene Gnade aus der Schrift nicht nachweisen. Die fernere Angabe Chemnizens, das Versprechen müsse nach göttlicher Anordnung dem Zeichen annectirt sein, ist falsch; die nach göttlicher Anordnung mit dem sichtbaren Zeichen verbundenen Worte sind niemals promissorisch, sondern jederzeit assertorisch oder deprecatorisch; eben so ist es falsch und schriftwidrig, und augenscheinlich nur zur Beseitigung des Sacramentes der Priesterweihe ersonnen (vgl. 1 Tim. 4, 14), wenn Chemniz behauptet, die versprochene Gnade könne sich nur auf den Sündenerlaß beziehen. Endlich sagt Chemniz mit Calvin völlig unrichtig, daß das Sacrament gleich den Wundern eine Besiegelung des Versprechens der Gnade zur Weckung und Mehrung des rechtfertigenden Glaubens sei. Der Vergleich mit den Wundern ist verfehlt, weil die Wunderwirkung offen daliegt, und darum eine augenscheinlichere Bestätigung des Glaubens ist, als das Wort; von den Sacramenten läßt sich aber nicht dasselbe sagen; eher wird die Lehre durch Worte, als durch Zeichen verständlich gemacht. Ferner werden die Sacramente in der Schrift niemals als Zeugnisse göttlicher Versprechungen, sondern jederzeit als Werkzeuge in der Rechtfertigung hingestellt. Auch darf man die Wahrheit des Sacramentes nicht von dem wirklichen subjectiven Erfolge seiner Spendung abhängig machen, wie es der Fall ist, wenn sein eigentliches Esse in die Weckung und Mehrung des Rechtfertigungsglaubens gesetzt wird.

Calvin behauptet mit Luther, daß die Sacramente Zeugnisse der Gnade und Sündenvergebung seien, will dieß jedoch anders als

Luther verstanden wissen, indem er unter der Gnade nur die Prädestination versteht, daher denn in seinem Sinne die Sacramente durch sich nicht wahre Zeichen sind, und einzig den Prädestinirten nützen. Demgemäß definirt er das Sacrament als äußeres Sinnbild, durch welches unserem Bewußtsein (jenem der Prädestinirten nämlich) die Versprechungen der göttlichen Barmherzigkeit besiegelt werden; davon, daß das Sacrament irgend eine Wirkung setze, ist und kann bei Calvin keine Rede sein. Damit ist aber bereits auf die Schriftwidrigkeit des calvinischen Begriffes vom Sacramente constatirt; vgl. Joh. 3, 5; 1 Kor. 6, 11; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; Apstgsch. 22, 16. Eben diese Stellen, namentlich Joh. 3, 5 und Tit. 3, 5 beweisen zugleich auch die Schriftwidrigkeit der weiteren Angabe Calvin's, daß das Sacrament ein Sinnbild der göttlichen Barmherzigkeit, also einer res praeterita, ja aeterna, nämlich der Prädestination, sei, während doch die Wirkung des Sacramentes auf etwas im Empfänger neu Hervorzubringendes, in den angegebenen Stellen auf die Hervorbringung der prima justificatio abzweckt — nicht zu reden von dem täuschenden Scheine der angeblichen Symbolisirung der göttlichen Benevolenz bei Application des Sacramentes an die nicht Prädestinirten!

§. 720.

Das Concil von Trient declarirte, daß es sieben Sacramente des Neuen Bundes gebe. Diese Declaration wird von den Gegnern des Concils als schriftwidrig erklärt; nirgends sage die Schrift, daß es sieben Sacramente gebe, sie rede im Gegentheile nur von zweien, nämlich von jenen der Taufe und des Abendmales, welche nach Auslegung verschiedener Väter in Joh. 19, 34 durch das aus der Seite des Herrn geflossene Wasser und Blut angedeutet seien. Bellarmin findet die von den griechischen Vätern der genannten Stelle gegebene Auslegung nicht übel, meint jedoch, daß sich aus Joh. 19, 34 eben so wenig schließen lasse, Taufe und Abendmal seien die zwei einzigen Sacramente des Neuen Bundes, als man etwa aus Hebr. 6, 2 folgern dürfe, daß die von den griechischen Vätern daselbst gefundenen Sacramente der Taufe und Firmung die einzigen Sacramente seien, die es im Neuen Bunde gebe. Die Gegeneinanderhaltung beider Stellen zeigt klar, daß jene Art von

Auslegung, welche Chemnitz bei ersterer in Anwendung zu bringen versucht, schlechterdings unzuläßig sei. Die Beziehung des apokalyptischen siebenköpfigen Thieres, welches Offenb. 17, 7 eine Sacramentum genannt werde, auf die katholische Siebenzahl der Sacramente ist kein ernstlich gemeintes exegetisches Argument, sondern eine Eingebung gehässiger Stimmung und zugleich eine blasphemische Mißdeutung des Schriftwortes, welche im Grunde auch die von den Protestanten anerkannten Sacramente der Taufe und des Abendmales trifft. Mit den von Calvin und Chemnitz allegirten Väterstellen verhält es sich ebenso, wie mit den citirten Schriftstellen; keiner der citirten Väter sagt irgendwo, daß es nur zwei Sacramente gebe; wol aber läßt sich aus den gelegentlichen Äußerungen verschiedener Väter derselben Epoche ohne Schwierigkeit die Gesammtzahl der katholischen sieben Sacramente zusammenstellen. Die von Calvin und Chemnitz citirten Stellen aus Justinus, Irenäus, Augustinus u. s. w. sind schon deßhalb unglücklich gewählt, weil in denselben nur gelegentlich von den Sacramenten die Rede ist. Augustinus, der in einer von Calvin citirten Stelle die Taufe und Eucharistie erwähnt, nennt an einer anderen, von Calvin, wie es scheint, nicht gekannten Stelle die Confirmation und den Ordo ausdrücklich Sacramente; Chemnitz kann nur durch eine geflissentliche Verdrehung und Mißdeutung der Worte Tertullian's herausbringen, daß die von demselben erwähnten Sacramente des Chrisma und der Händeauflegung als bloße Zuthaten zum Taufritus zu verstehen seien.

§. 721.

Katholiken und Protestanten — fährt Bellarmin weiter — stimmen darin überein, daß zum Sacramente Sache und Wort (Materie und Form) erforderlich sei. Eben so geben die Protestanten zu, daß für die zwei von ihnen zweifellos anerkannten Sacramente der Taufe und des Abendmales Wasser, Brot und Wein die vorgeschriebenen Materien seien. Bei dieser Gelegenheit wäre nur die Sonderbarkeit zu rügen, daß Brenz in seiner Confessio Wirtembergica, augenscheinlich um seine Ablehnung anderer katholischer Sacramente zu motiviren, das Chrisma für ungeeignet zum sacramentalen Gebrauche erklärt, da es unter die elementa

mundi gehöre, und deßhalb im altjüdischen Gottesdienste eine Rolle gespielt habe. Wäre aber das Wasser, das bei der christlichen Taufe gebraucht wird, nicht mit ungleich größerem Rechte unter die elementa mundi zu rechnen? In Beziehung auf den Gebrauch des Wortes beim Sacramente halten es die Protestanten beim Abendmale anders als bei der Taufe; während sie nämlich beim Abendmale sich auf das sogenannte Belehrungswort (verbum concionale sive instructionis) beschränken, fügen sie diesem bei der Taufe auch ein verbum consecrationis (die eigentliche Taufformel: Ego te baptizo etc.) bei. Daraus erhellt bereits auch, daß die Protestanten nur am Taufsacramente die zur Integrität des Sacramentes gehörige Form kennen, und daher nur eine wahre Taufe haben, eine wahrhafte Eucharistie aber schon wegen Mangel der zum Wesen des Sacramentes gehörigen Form nicht haben können; denn das verbum concionale kann nicht als zum Wesen des Sacramentes gehörig betrachtet werden, und die Protestanten würden sich vergeblich bemühen, irgend eine Stelle der Schrift ausfindig zu machen, aus welcher sich die Nothwendigkeit eines verbum concionale folgern ließe, während umgekehrt die Nothwendigkeit der Consecrationsformel für das Abendmal durch 1 Kor. 10, 16 unwiderleglich bezeugt ist. Calvin will selbst die Taufformel als ein bloßes verbum concionis ansehen; diese subjectiv falsche Ansicht macht zwar die im Namen des dreieinigen Gottes gespendete Taufe der Calviner nicht ungiltig, ist aber doch ganz gewiß schriftwidrig; vgl. Matth. 29, 19; 1 Kor. 1, 13. Da das Taufsacrament nach Materie und Form durch Christi Anordnung festgesetzt ist, so darf selbstverständlich weder an der Materie noch an der wesentlichen Form des Sacramentes etwas geändert werden. Dieß anerkannte auch Luther in seiner ersten Homilie von der Taufe aus dem J. 1535, und nahm damit eine früher in seiner Schrift de captivitate babylonica geäußerte Behauptung zurück. Er hatte damals gemeint, daß es hinsichtlich der Giltigkeit der Taufe nur auf die Gesinnung und den Glauben des Täuflings ankomme, nicht auf die Art der Spendung, wenn nur überhaupt das Sacrament im Namen des Herrn gespendet werde. Zwingli und Brenz neigen sich augenscheinlich zu derselben Ansicht hin, die in der That dem Geiste des lutherischen Glaubensbekenntnisses viel gemäßer ist, als die entgegengesetzte katholische. Ähnliches gilt auch bezüglich der von Chemniz vergeblich bemäntelten

Ansicht Luther's über den Minister des Sacramentes; Chemniz stellt mit Unrecht in Abrede, daß Luther allen Christen ohne Unterschied die Befähigung, wenn auch nicht den Beruf, alle Sacramente zu spenden, eingeräumt habe. Im Grunde denkt auch Chemniz nicht anders, als Luther, wie aus seinen Glossen zu den bezüglichen Beschlüssen des trienter Concils unverkennbar zu entnehmen ist. Daß die Giltigkeit des Sacramentes nicht durch die moralische Würdigkeit des Vollbringers oder Spenders bedingt sei, geben die Reformatoren einstimmig zu; nur gehen sie zu weit, wenn sie überdieß auch noch behaupten, daß es gleichgiltig sei, ob der Minister des Sacramentes die Absicht habe, das Sacrament zu spenden oder nicht. Ihnen nähert sich unter den Katholiken in bedenklichem Grade Catharinus in seiner Schrift de intentione ministri [1]), welcher meint, es genüge, wenn der Minister die Absicht habe, den Act nach Vorschrift der Kirche zu vollbringen, wenn er auch gar nicht die Absicht hätte, einen sacramentalen Act zu vollbringen. Dieß ist offenbar nicht die vom Concil geforderte intentio faciendi quod ecclesia facit. Das Concil verlangt übrigens keineswegs, wie Heßhuß und Tilmann demselben unterlegen, der Minister solle nebstdem, daß er den Act als Sacrament setzen wolle, auch noch den Zweck der sacramentalen Handlung beabsichtigen; läßt doch die Kirche die Taufen der Zwinglianer und Calviner gelten, trotzdem daß die Spender dieser Taufen nicht die Reinigung der Täuflinge von der Erbsünde intendiren. Auch ist es unrichtig, wenn er behauptet, Alexander Halesius und Gabriel Biel hätten im Widerspruche mit Petrus Lombardus vom Minister des Sacramentes die intentio finis Sacramenti verlangt. Halesius versteht in der citirten Stelle unter der intentio finis erweislich nur die intentio actionis integrae et completae; Biel aber verlangt bloß, der Minister soll die Absicht haben, jenen Act zu setzen, an welchen die nach der Lehre der Kirche statthabende sacramentale Wirkung geknüpft ist, was nicht der Fall wäre, wenn der Minister nicht ein opus sacrum, sondern bloß ein opus naturale, was man allenfalls auch scherzeshalber versuchen könnte, zu vollbringen gedächte.

---

[1]) Eine gegen Cajetan gerichtete kleine Schrift über den wahren Sinn der Ansicht des Thomas Aquinas in der genannten Sache.

§. 722.

Ein Hauptanstoß ist den Protestanten — fährt Bellarmin fort — die Lehre des Concils von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato. Calvin will von einer solchen Wirksamkeit überhaupt nichts wissen, die Lutheraner schieben ihr den Sinn unter, daß sie den Glauben und die innere Zerknirschung des sündigen Menschen überflüssig machen solle. Auf diese Unterstellung gestützt behauptet Chemniz, daß die Protestanten gegen die katholische Lehre vom opus operatum nichts einzuwenden hätten, wenn das trienter Concil und die Scholastiker dieselbe so verstünden, wie Gropper und Alphons de Virues[1]) sie ausdeuteten. Das Wahre ist, daß die beiden genannten Theologen die Lehre vom opus operatum gerade so verstehen, wie sie von den Scholastikern verstanden, und nachträglich vom trienter Concil declarirt wurde. Wenn demnach die protestantischen Theologen die tridentinische Lehre vom opus operatum verwerfen, so können sie auch mit jener Gropper's und Virues' nicht einverstanden sein; und in der That besteht zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung der Wirkungsweise des Sacramentes troß aller scheinbaren Annäherung protestantischer Theologen an die katholische Ausdrucksweise ein durchgreifender Unterschied; denn die Wirkung, die nach katholischer Auffassung durch das Sacrament gesetzt wird, setzt nach protestantischer Anschauung unmittelbar der Glaube, und das Sacrament kann daher folgerichtig nur die Bedeutung eines äußeren rituellen Symbols und religiösen Weckungsmittels haben. Für diesen Fall aber läßt sich kein ausreichender Grund denken, weßhalb die sacramentalen Riten unmittelbar durch Christus eingesetzt worden sein und eine unwandelbare Geltung haben sollen; Gott hätte es ja den Menschen überlassen können, je nach Bedürfniß entsprechende Riten zu erfinden, und diese würden, da es sich nach protestantischer Ansicht um eine eigentliche Gnadenspendung nicht handelt, ganz dieselbe Wirkung thun, wie göttlich eingesetzte Riten. Ferner sieht man nicht

---

[1]) Philippicae disputationes adversus lutherana dogmata per Philippum Melanchthonem defensa. Antwerpen, 1541. (Über Virues siehe oben §. 667.)

ein, wie die von den Protestanten beibehaltene Kindertaufe mit der Bedeutung des Sacramentes als moralischen Weckungsmittels sich vereinbaren lassen soll; und eben so wenig, wie die Erwachsenen, welche die kirchliche Predigt vernehmen oder sich selber mit dem Studium der heiligen Schrift beschäftigen, solcher Weckungsmittel benöthigen sollen u. s. w. Hätte das christliche Sacrament an sich genommen eine ausschließlich significative Bedeutung, so wäre es in nichts von den Sacramenten des Alten Bundes verschieden, und könnte demnach auch keine specifische Bedeutung für das christliche Leben beanspruchen. In der That stimmt auch diese evacuirende Auffassung des christlichen Sacramentes mit der Lehre der Schrift und des kirchlichen Alterthums schlechterdings nicht zusammen. Der Täufer Johannes sagt, daß er bloß mit Wasser taufe, Christus aber mit dem heiligen Geiste taufen werde (Joh. 1, 26); damit ist ausgesprochen, daß Johannis und Christi Taufe von einander so weit abstehen, wie Wasser und Geist. Calvin meint, daß damit nur der Unterschied zwischen dem Minister des äußeren Actes und dem Urheber der inneren Heiligung angedeutet sei. Diese Erklärung hält nicht Stand; denn die Fassung der Worte des Täufers deutet unverkennbar an, daß Johannis und Christi Taufe als zwei verschiedene Arten von Taufe gemeint seien, somit kann Calvin der ersteren nicht die Wirkungen der letzteren vindiciren wollen. Die wesentliche und innerliche Bedeutung der Taufe für das christliche Heil ist ferner in den Stellen Mark. 16, 16 und Joh. 3, 5 ausgesprochen; Calvin weiß der letzteren Stelle gegenüber kein anderes Auskunftsmittel, als mit Zwingli und Bucer zu läugnen, daß sie von der Taufe handle. Nicht minder bedeutsam sind die Stellen Apstgsch. 2, 38; 8, 18; 1 Kor. 10, 17; Eph. 5, 25; 1 Petr. 3, 21. Auf die Wirksamkeit der christlichen Taufe und ihren darin begründeten wesentlichen Unterschied von den alttestamentlichen Reinigungsriten ist in den Stellen Jes. 1, 11; Ezech. 36, 25; Mich. 7, 19; Zach. 13, 1; Psalm 50, 8 hingedeutet, die Taufe zusammt ihren Wirkungen in 1 Mos. 1, 2; 7, 7 (vgl. 1 Petr. 3, 21); 17, 11 (vgl. Kol. 2, 11); 2 Mos. 14, 27 (vgl. 1 Kor. 10, 2); 17, 5 (vgl. 1 Kor. 4, 10); 4 Mos. 19, 9; Josue 4, 10 u. s. w. vorbedeutet. Die heiligenden Wirkungen der Taufgnade werden in den ältesten Concilien gelehrt, und durch die einstimmigen Zeugnisse der griechischen und lateinischen Väter als ununterbrochen festgehaltener Glaube der Kirche

seit urchristlichen Zeiten bekundet. Die von Luther, Calvin, Chemniz aus Augustinus dawider angeführten Stellen können nur durch die gezwungenste Auslegung zu Gunsten des protestantischen Dogma gedeutet werden, und sagen einzig nur, daß die Taufgnade von Gott sei, daß der Empfänger des Sacramentes durch Mangel an der rechten Disposition die heiligenden Wirkungen der sacramentalen Gnade hindern könne u. s. w.

§. 723.

Die Lutheraner — fährt Bellarmin fort [1]) — reden wol auch von Wirkungen des Taufsacramentes, die aber nichts anderes, als eine nach ihren mannigfachen Variationen am Taufsacramente versuchte Application der lutherischen Lehre vom Glauben sind. Die Protestanten schreiben der Taufe fünf Wirkungen zu, welche in eben so vielen Canones des Concils [2]) verdammt sind. Das Taufsacrament soll erstlich bewirken, daß der Getaufte, wofern er nur nicht zu glauben aufhört, nicht verdammt werden könne. Chemniz verwahrt sich allerdings dagegen, daß damit alle übrigen Sünden frei gegeben werden sollen; man könne auch um anderer Sünden willen verdammt werden, man könne aber in Kraft des wahren Glaubens wieder in den Gnadenstand zurückkehren, der wiederauflebende Glaube zerstöre alle Sündenschuld. Diese Wirkung der lutherischen fides specialis läßt sich aber aus der Schrift nicht beweisen; letztere lehrt vielmehr, daß aller Glaube, wie groß und mächtig er immer sein möge, ohne die Charitas nichts nütze (1 Kor. 3, 2). Eine zweite Wirkung der Taufe soll sein, daß sie den Getauften von der Beobachtung des Gesetzes befreit d. h. daß dem Getauften, wofern er nur glaubt, seine Verfehlungen gegen das Gesetz nicht als Sünde angerechnet werden. Chemniz bemüht sich vergeblich, diese von Luther und seinen Anhängern unzweideutig gelehrte Taufwirkung in eine andere Beleuchtung zu rücken, um ihr hiedurch einen annehmbaren Sinn abzugewinnen. Er behauptet, Luther hätte bloß gemeint, daß die Wirkung der Taufe nicht durch eine vorausgehende Gesetzeserfüllung bedingt sei, und daß das Concil,

---

[1]) De Sacramento Baptismi Lib. I, c. 13 ff.

[2]) Sess. VII, de Baptismo can. 6—10.

indem es das Gegentheil lehre, sich eines groben Irrthums schuldig gemacht habe. Das Wahre ist, daß Luther wirklich das gelehrt hat, was Chemniz zu verhehlen sucht, und daß das Concil, indem es diesen Irrthum verdammt [1]), eine vollkommen richtige Entscheidung gegeben hat. Das Concil macht die Wirkung der Taufgnade nicht von einer vorausgehenden Gesetzeserfüllung, sondern vom Vorsatze des Täuflings, nach der Taufe das Gesetz treu zu bewahren, abhängig. Als dritte Wirkung der Taufe bezeichnete Luther die Befreiung des Getauften von der Verbindlichkeit kirchlicher Satzungen. Diese Behauptung verstößt gegen die göttliche Einsetzung der Kirche und gegen die der Kirche verliehene Gesetzgebungsgewalt [2]). Viertens behaupten die Protestanten, daß die Taufe die Verbindlichkeiten aller Gelübde vor und nach der Taufe löse, mit Ausnahme jenes einzigen, das bei der Taufe selber abgelegt wird. Aber die Gelübde haben ja schon eine naturrechtliche Verbindlichkeit; überdieß lehrt der Apostel Paulus 1 Tim. 5, 12 ausdrücklich, daß Wittwen, welche ihre Angelobung beständiger Wittwenschaft durch Eingehung einer zweiten Ehe brechen, sich die ewige Verdammniß zuziehen. Die Behauptung aber, daß wir ohnehin schon bei der Taufe weit mehr geloben, als wir zu halten im Stande seien, streitet gegen Christi Wort, der sein Joch süß, und seine Bürde leicht nennt (Matth. 11, 30), gegen Röm. 8, 4 und gegen das zweite Concil von Orange, welches in seinem 25. Canon lehrt, daß der Getaufte alle Gebote Gottes erfüllen könne. Auch den gegen die fünfte, von den Protestanten gelehrte Taufwirkung gerichteten Canon des Concils weiß Chemniz nur durch Entstellung seines Sinnes zu entkräften. Das Concil spricht den Bann über Jene, welche meinen, daß die nach der Taufe begangenen Sünden sola memoria et fide baptismi getilgt würden. Dieß legt Chemniz so aus, als ob den Protestanten zur Last gelegt würde, daß eine flüchtige Erinnerung an den einst vollzogenen Taufact schon die Vergebung aller nach der Taufe begangenen Sünden nach sich ziehe. Das Concil weist aber nur die Meinung der Protestanten zurück, welche zufolge ihrer eigenthümlichen Ansicht vom rechtfertigenden Glauben ein von der Taufe verschiedenes und für die nach der

---

[1]) De baptismo, can. 7.

[2]) Bellarmin verweist bezüglich dieses Punctes auf sein Werk de Pontifice Lib. IV, c. 15 ff.

Taufe begangenen Sünden bestimmtes Sacrament zur Erlangung der Sündenvergebung für überflüssig halten, indem sie die Buße für nichts anderes, als für das memoria et fide wiederholte Taufsacrament gelten lassen. Chemnitz beruft sich für die absolute Zureichendheit der Taufe auf Mark. 16, 16; obschon aber die daselbst gegebene Verheißung des auf Glaube und Taufe gegründeten Heiles für alle Zeit wahr bleibt, so ist sie doch für alle Zeit eine bedingte Verheißung, und die Bedingung ist das (durch nachfolgende Sünden eben abgebrochene) Verharren im Glauben und in Bewahrung des Taufbündnisses. Höchst sonderbar ist Chemnitzens Bemerkung, daß, da die Schrift von den Wirkungen der Taufe im Präteritum (Tit. 3, 5), Präsens (1 Petr. 3, 21) und Futurum (Mark. 16, 16) rede, die Taufe für alle Sünden als Vergebungsmittel zureiche; die Schrift sagt an keiner einzigen Stelle, daß die Taufe auch für die nach der Taufe begangenen Sünden zureiche. Das Futurum: Salvus erit in Mark. 16, 16 ist nicht auf die Wirkung, sondern auf den Zweck der Taufe zu beziehen.

§. 724.

Bezüglich des Firmungssacramentes verurtheilte das trienter Concil die Meinungen derer, welche die Firmung nicht für ein wahrhaftes Sacrament, sondern bloß für eine Ceremonie halten, die einst die Bedeutung einer Katechese und Befragung der dem ersten Religionsunterrichte entwachsenen Kinder über den Glauben, auf den sie nach ihrer Geburt getauft worden, gehabt habe; das Concil anathematisirte ferner diejenigen, welche den Glauben an die Weihekraft des Chrisma für eine Blasphemie gegen den heiligen Geist halten, und jeden Priester für den ordentlichen Spender dieses Sacramentes ausgeben. Bellarmin beweist die Sacramentalität der Firmung ausführlich und umständlich, und geht dann auf die von den Protestanten dagegen vorgebrachten Einwürfe ein. Die beiden Hauptgegner sind hier abermals Calvin und Chemnitz. Calvin verlangt, man möge ihm an der Firmung die zu einem Sacramente gehörigen Requisite nachweisen. Dahin rechnet er erstlich das göttliche Versprechen einer Gnade; Bellarmin weist in dieser Beziehung auf Joh. 14, 26; 15, 26; Luk. 24, 49; Apstgsch. 1, 8 hin. Weiter verlangt Calvin ein sinnliches Zeichen als Mittel der Gnade; dieß

weist ihm Bellarmin aus Apstgsch. 2, 4; 8, 17 nach. Er verlangt drittens einen göttlichen Auftrag, dieses Sacrament zu spenden; Bellarmin weist auf die in der Apostelgeschichte erzählten Acte der Händeauflegung, durch welche den bereits Getauften der heilige Geist ertheilt wurde, als thatsächlichen Vollzug eines von Christus gegebenen Auftrages hin. Es geht nicht an, mit Calvin diese Acte einfach für bloße Ceremonien zu erklären, indem die Schrift ausdrücklich die Erfüllung mit dem heiligen Geiste als Folge derselben hinstellt. Eben so verfehlt ist, wenn Calvin und Brenz diese Folge der Händeauflegung unter die außerordentlichen Gnadengaben des apostolischen Zeitalters verweisen; denn diese dona extraordinaria werden in der Schrift nirgends heiliger Geist genannt, waren nicht gleich dem heiligen Geiste von Christus ausdrücklich früher den Gläubigen verheißen worden, wurden nicht allen ohne Unterschied gespendet. In Hebr. 6, 2 wird die Händeauflegung in Verbindung mit Taufe, Glaube, Buße und anderen zum Heile nothwendigen Dingen genannt, ja mit diesen unter die Fundamente der Religion gerechnet, wohin doch gewiß die dona linguarum, curationum u. s. w. nicht gehören! Chemniz versucht eine dritte Ausflucht; die Apostel hätten ein besonderes Privilegium gehabt, den heiligen Geist durch Händeauflegung zu ertheilen. Diese Behauptung beruht auf Willkür und Entstellung; den Aposteln war wol ein Privilegium zur Verrichtung wunderbarer Heilungen durch Händeauflegung ertheilt (Mark. 16, 18), der heilige Geist aber, den sie den Getauften durch Händeauflegung ertheilten, ist allen Gläubigen ohne Unterschied verheißen worden. Vgl. Apstgsch. 2, 38. Im Weiteren führt Bellarmin noch eine lange Reihe patristischer Belege für das Firmungssacrament vor, um die Behauptung der Gegner zu entkräften, daß die altchristliche Kirche von diesem Sacramente nichts gewußt hätte, und vertheidiget endlich auch noch den Gebrauch des Chrisma, über welchen sich Chemniz in allerlei spöttischen Äußerungen ergangen hatte, indem er weder die Weihekraft des consecrirten Chrisma, noch auch die Richtigkeit der durch das Öl auszudrückenden symbolischen Andeutungen der sacramentalen Wirkung zugeben wollte.

§. 725.

Es währte länger als vier Jahre, ehe das Concil die nach der siebenten Sitzung unterbrochenen Berathungen über die Sacramentenlehre wieder aufnehmen konnte. Erst im September des J. 1551 begann man die Erörterungen über die Eucharistie, das dritte in der Reihe der Sacramente, mit welchen man rasch zu Ende kam, so daß bereits in der, den nächstfolgenden Monat gehaltenen öffentlichen Sitzung des Concils (Sess. XIII) die Beschlüsse der versammelten Väter verlesen werden konnten. Das Concil gibt zuerst in acht Capiteln eine dogmatische Erklärung über Wesen, Zweck, Würde, Verehrung, Gebrauch und Genuß dieses Sacramentes, und verurtheilt sodann die entgegengesetzten häretischen Irrthümer in eilf Anathematismen, welche gegen die Läugnung der wesenhaften und permanenten Gegenwart Christi im Sacramente unter jeder der beiden Gestalten und in jedem räumlichen Theilchen der transsubstantiirten Gestalten des Brotes und Weines, und gegen die aus dieser Läugnung gezogenen Folgerungen hinsichtlich der Aufbewahrung, Anbetung und Genießung des Sacramentes gekehrt sind. Bellarmin behandelt [1]) die katholische Abendmalslehre in drei Hauptabschnitten, in deren erstem er die wesenhafte Gegenwart Christi im Altarssacramente nachweist [2]), im zweiten den Existenzmodus Christi im Sacramente erörtert [3]), und endlich das Sacrament als solches in Betracht zieht [4]). Der Nachweis der wesenhaften Gegenwart Christi ist gegen Zwingli, Petrus Martyr, Calvin [5]) und dessen Vertheidiger Klebitius [6]), Boquin [7]), Beza gerichtet, und wird aus

---

[1]) De Saramento Eucharistiae Libri sex, Libb. I—IV. Die folgenden zwei Bücher (Libb. V. VI) handeln vom Meßopfer.

[2]) O. c., Libb. I. II.

[3]) O. c., Lib. III.

[4]) O. c., Lib. IV.

[5]) De coena Domini libellus (ursprünglich französisch) 1540.

[6]) Victoria veritatis ac ruina papatus saxonici contra Tilemannum Heshusium de sacra Synaxi — De praesentia Judae in S. Coena — De buccella intincta, quam comedit Judas proditor, an fuerit panis eucharistiae.

[7]) Boquin, ein apostasirter Carmeliter-Prior († 1582) hinterließ: Theses de

der Schrift und aus den Zeugnissen der Väter für den Glauben der ersten christlichen Jahrhunderte geliefert [1]). Der Schriftbeweis wird aus den alttestamentlichen Vorbildern (Osterlamm, Bundesblut: 2 Mos. 24, 6; Hebr. 9, 19; Manna), aus Joh. c. 6, aus den Einsetzungsworten: Hoc est corpus meum, ferner aus 1 Kor. 10, 16; 11, 27. 29 geschöpft. Die gegen die Beweisstellen vorgebrachten Einwendungen und abweichenden Erklärungen werden umständlich widerlegt, und sodann auch die von den Läugnern der wesenhaften Gegenwart Christi für ihre Auffassung vorgebrachten biblischen Argumente bekämpft. Nach Calvin's Ansicht geht im Augenblicke des Empfanges des Abendmales, welches natürliches Brot und natürlicher Wein bleibt, vom verklärten Leibe des im Himmel thronenden Christus eine geistige Kraftwirkung auf den Empfänger aus, die in Kraft des Glaubens von der Seele desselben appercipirt wird; in solcher Art soll sich mittelst, oder vielmehr aus Anlaß des Abendmalsgenusses eine geistliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus vollziehen. Petrus Martyr hatte zur Begründung dieser Auffassung in einer gegen Gardiner [2]) gerichteten Schrift verschiedene biblische Stellen angeführt, deren Gebrauch und Anwendbarkeit Bellarmin nachträglich beleuchtet. Nach den Worten der Schrift habe Gott im Himmel seinen Sitz (Psalm 113, 11; Jesai. 66, 1),

---

coena Domini — Exegesis divinae et humanae communicationis — Canones, quibus defenduntur verba Christi: Hoc est corpus meum etc.

[1]) Dem Zeugenbeweis aus dem christlichen Alterthum ist das zweite Buch des Werkes Bellarmin's gewidmet, welcher hiebei vornehmlich auf die von P. Martyr (contra Gardinerum) und Beza versuchten Deutungen und Auslegungen patristischer Auctoritäten Bezug nimmt. — Eine Zusammenstellung von Zeugnissen des traditionellen Kirchenglaubens vom Apostel Andreas angefangen, bis auf Nicolaus von Cusa herab, bei Martin Eisengrin: Ein frei, christlich, unpartheyisch und allgemain Concilium der frommen, alten, heiligen und gottseligen Vätter unnd Lehrer der Kirchen, so seyd der Apostelzeit biß jetzunder, an allen orten und enden, der Christenheit mit lehren und Predigen fürgestanden. Von dreyen fürnemmen jetziger Zeit strittigen Artikul unseres christlichen glaubens: 1) Ob der war Leib und Blut Christi des Herrn in dem Sacrament des altars unter den gestalten Brots unnd Weins warhafftig und wesentlich gegenwärtig sei. 2) Ob der Tauff den jungen Kindern zur Seligkait von nötten. 3) Ob man für die Verstorbenen betten solle. Ingolstadt, 1567.

[2]) Vgl. Oben §. 669.

und Christus sei durch seine Himmelfahrt zur Rechten des im Himmel thronenden ewigen Vaters erhoben worden; also sei er nicht im Tempel, oder gar in der Hostienbüchse zu suchen. Diese von Martyr angenommene locale Beschränkung Gottes widerspricht den Worten des Apostels Paulus Apstgsch. 17, 27. Wenn aber Petrus Martyr daraus, daß der Leib Christi im Himmel ist, folgert, daß auch das Sacrament, in welchem der Leib Christi ist, im Himmel sein müsse, so identificirt er fälschlich den natürlichen Leib Christi mit dem sacramentalen, abgesehen davon, daß das Sacrament als signum visibile von dem, was es enthält, unterschieden werden muß und schon deßhalb der von Martyr gezogene Schluß nicht stichhältig sein kann. Aus Matth. 15, 17 schließt Martyr, daß der Leib Christi nicht im Abendmalsbrote enthalten sein könne, weil er von den Genießenden nicht gleich der natürlichen Nahrung verdaut wird. Dieser Einwurf löst sich durch die Unterscheidung zwischen dem transsubstantiirten Wesen und den accidentalen Qualitäten des consecrirten Abendmalsbrotes, welche allerdings den physiologischen Gesetzen der Leibesernährung unterliegen, während die verwandelte Substanz des Brotes durch die Vorgänge des Ernährungsprocesses in keiner Weise berührt wird. Ein besonderes Gewicht legen Martyr und Calvin auf Matth. 26, 11, wo Christus den Seinen sagt, daß sie ihn nicht für immer bei sich haben werden. Aber damit ist nur seine sichtbare Nähe gemeint, wodurch seine fortdauernde unsichtbare Gegenwart unter der Hülle der Abendmalsgestalten nicht ausgeschlossen ist. Die beiden genannten Läugner der wesenhaften Gegenwart ziehen noch mehrere andere biblische Stellen herbei (Mark. 16, 19; Apstgsch. 3, 21; Phil. 3, 20; Luk. 24, 29), die ihnen aber nur darum von Gewicht zu sein scheinen können, weil sie zwischen dem natürlichen und dem sacramentalen Leibe Christi nicht zu unterscheiden wissen.

Die Läugner der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente stützen sich im Besonderen noch auf die Undenkbarkeit einer solchen Gegenwart [1]); ein Körper könne nicht zugleich an mehreren verschiedenen Orten sein, weil er sonst zugleich Ein Körper und viele Körper wäre. Aber die essenzielle Einheit einer Sache hängt ja nicht von der räumlichen Einheit ab, und die Schwierigkeit, die

[1]) O. c. Lib. III, capp. 1—7.

simultane Gegenwart eines Körpers an mehreren Orten zu fassen, besteht nur für die Imagination, nicht aber für das metaphysische Denken. Nun meinen freilich Martyr und Calvin, daß gerade die Metaphysik gegen die angenommene reale Präsenz Einspruch thue; wie soll Christi Leib im Sacramente gegenwärtig sein können, ohne vom Raume, den die Brotsgestalt einnimmt, continirt zu sein? Darauf diene zur Antwort, daß Christi Leib im Sacramente von keinem irdischen Raume continirt werde; ein solches Continirtsein von einem umschließenden Raume folgt nicht schon aus der Natur der körperlichen Quantität, weil sonst auch das Empyräum vom Raume umschlossen sein müßte, während es doch ein von Nichts umschlossenes Quantum ist. Es ist etwas Anderes, eine Quantität haben, und wieder etwas Anderes, von einem Raume umschlossen sein; das Letztere ist eine von Ersterem abtrennbare Bestimmtheit der körperlichen Substanz, mit dem Einen ist nicht nothwendig das Andere gegeben.

Mit dem Gesagten nimmt die Controverse bereits speziellen Bezug auf das Transsubstantiationsdogma, gegen welches auch die weiteren, von Bellarmin angeführten Einwände Martyr's und Calvin's im Besonderen gekehrt sind. Martyr stellt die katholische Lehre von dem unsichtbaren und untheilbaren sacramentalen Leibe Christi mit den Lehren alter Häretiker über den Scheinleib Christi zusammen. Bellarmin findet diesen Vergleich völlig verfehlt; die Lehre vom sichtbaren Scheinleibe Christi ist das gerade Widerspiel vom unsichtbaren, aber wahrhaften Leibe Christi im Sacramente. Der weitere Einwurf, daß die Transsubstantiation nicht ohne eine, den Begriff derselben aufhebende Annihilation der zu verwandelnden Substanzen gedacht werden könne, ist verfehlt, da die Nothwendigkeit einer Annihilation nicht einleuchtet.

In der Polemik gegen die Transsubstantiationslehre stimmen mit den Sacramentirern und Calvinern auch die Lutheraner zusammen, welche an die wesenhafte Gegenwart des Leibes Christi im Abendmale glauben. Chemniz stößt sich bereits an dem Ausdrucke Transsubstantiation, der den Alten unbekannt gewesen. Aber die vornicänische Epoche kannte auch nicht den nicänischen Ausdruck ὁμοούσιος, der Ausdruck θεοτόκος wurde erst durch die ephesinische Synode zur allgemeinen kirchlichen Geltung gebracht. Andrada sagt nicht, wie ihm Chemniz unterlegt, daß die Transsubstantiation aus

der Schrift sich nicht beweisen lasse, sondern vielmehr, daß sie, wofern sie nicht aus der Schrift evident gemacht werden könnte, auf das einstimmige Zeugniß der Gesammtkirche angenommen werden müßte. In dem Einwande, daß unter Voraussetzung der Transsubstantiation das zum Wesen des Sacramentes erforderliche sichtbare Zeichen fehle, übersieht Chemniz, daß nach Verwandlung der Substanz immer noch die unverwandelten sinnefälligen Accidenzen der Abendmalselemente übrig bleiben; und diese Accidenzen allein, nicht die Substanzen der Abendmalselemente sind, um auf einen anderen Einwurf Chemnizens zu antworten, dasjenige, was zum Begriffe des Sacramentes der Eucharistie gehört — obschon sie, wie Bellarmin an einer anderen Stelle [1]) gelegentlich bemerkt, die ratio Sacramenti nicht erschöpfen, indem sie die unter ihnen enthaltene geistliche Speise zwar bedeuten, aber nicht selber sind. Gleichwol fallen die unter ihnen enthaltenen Wesenheiten des Leibes und Blutes Christi nur kraft ihrer Beziehung auf jene sinnefälligen Accidenzen unter den Begriff des Sacramentes, während die Accidenzen als sichtbare Zeichen des unter ihrer Hülle unsichtbar geborgenen Heilsgutes direct darunter fallen.

§. 726.

Nach katholischer Lehre ist die Eucharistie von Christus als Opfer eingesetzt worden, in dessen steter Wiedererneuerung das blutige Kreuzesopfer, zu dessen Gedächtniß es gestiftet worden, auf unblutige Weise wiederholt, und solchergestalt in der Gemeinde der Gläubigen gleichsam verewiget werden sollte. Demgemäß hatten die Väter des trienter Concils auch den Opfercharakter der Eucharistie in den Kreis ihrer Berathungen zu ziehen, kamen aber auf diesen Gegenstand erst in den Vorbesprechungen zur 22sten Sitzung zu reden, in welchen man, obwol sonst in der Sache selbstverständlich einig, doch darüber getheilter Ansicht war, ob das letzte Abendmal selber, gleich dem Kreuzesopfer Christi auch als Sühnopfer anzusehen sei, wie Lainez gelegentlich bevorwortete. Die Mehrheit entschied sich dafür, diesen Punct fallen zu lassen; und so wurde denn auch den in der nachfolgenden öffentlichen Sitzung (17 Sept. 1562)

---

[1]) O. c. Lib. IV, c. 6.

verlesenen Declarationen des Concils eine solche Fassung gegeben, durch welche jene streitige Frage umgangen wurde. Das Concil erklärt, daß Christus, der auf dem Altare des Kreuzes sich selbst für uns geopfert, nicht wollte, daß sein Priesterthum, in welchem jenes des Alten Bundes sich vollendete und erfüllte, nach seinem Tode aufhöre; er habe darum der Kirche ein bei seinem letzten Abendmale in der Nacht vor seinem Leiden eingesetztes sichtbares Opfer hinterlassen, durch welches sein blutiges Opfer am Kreuze immerdar vergegenwärtiget würde; er habe sich durch die Einsetzung desselben unter den Gestalten des Brotes und Weines, unter welchen er seinem himmlischen Vater seinen Leib und sein Blut aufgeopfert, als den ewigen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedek's erklärt, die Apostel aber, welchen er die perpetuirliche Gedächtnißfeier des letzten Abendmales auftrug, in Kraft dieses Auftrages zu Priestern des Neuen Bundes eingesetzt. Das von Christus eingesetzte Opfer des Neuen Bundes ist als perpetuirliche unblutige Wiederholung des blutigen Kreuzesopfers mit letzterem der Sache nach identisch, und erstreckt sich demnach in seinen Wirkungen so weit, wie das Kreuzesopfer, dessen Früchte eben mittelst jener perpetuirlichen Wiederholung den Gläubigen zugewendet werden sollen. Es ist demnach wahrhaft ein Sühnopfer, und vereiniget alle anderen Arten von Opfern in sich, gilt für alle Nöthen und Anliegen der Gläubigen, und wird nicht bloß für die Lebenden, sondern auch für die Verstorbenen dargebracht. Die Gläubigen participiren an den geistlichen Segnungen dieses Opfers nicht bloß durch die actuelle, sondern auch durch bloß spirituelle Communion; die Meßhandlung ist vollständig und hat als wahrhaft gemeinsamer Act zu gelten, wenn auch einzig der Priester communiciren sollte, obschon die Kirche wünscht, daß auch die Gläubigen oft und zahlreich das heilige Abendmal empfangen möchten. Weiters verbreitet sich die Synode noch über die Messen zu Ehren der Heiligen, über die Ehrwürdigkeit des Meßkanons, über die Beimischung des Wassers zum Opfer — lauter Puncte, an welchen die Reformatoren vorausgehend Anstoß genommen hatten, erklärt sich gegen die Feier der Meßliturgie in der Landessprache und wünscht, daß die Seelsorger dem gläubigen Volke die Ceremonien der heiligen Messe fleißig erklären möchten.

Alle diese Puncte werden nun auch von Bellarmin gegen die

nachfolgende Kritik der Protestanten vertheidiget, und ausführlich erörtert[1]). So zunächst die göttliche Einsetzung der Messe selber, und der Opfercharakter derselben. Chemniz erklärt die Messe für den stärksten Schanzwall des römischen Antichrist, und für den eigentlichen Götzen desselben, der durch den in Dan. 11, 38 erwähnten Muhazim geweissagt sei. Bellarmin meint, dieses Idol könnte mit eben so viel Recht und Liebe als Götze der Lutheraner bezeichnet werden, da vom Propheten der gegen den König von Süden und namentlich gegen die Römer zu Felde ziehende nordische König als Verehrer des Mahuzim bezeichnet werde. Bellarmin vertheidiget weiter Eck's Ausführungen über die Idee des Meßopfers gegen Chemnizen's entstellende Angaben, verwirft aber die von Eck adoptirte Herleitung des Wortes Missa aus dem Hebräischen[2]), und hält die Ableitung von missio (Entlassung des Volkes am Schlusse der Handlung durch den Ruf des Diakons) für die wahrscheinlichste. Chemniz will in der Messe nichts anderes, als ein Conglomerat von Riten und Äußerlichkeiten sehen, die im Alten Testamente eine Bedeutung haben mochten, im Geiste des Evangeliums aber für immer abgethan seien. Dasselbe ließe sich — erwidert Bellarmin — auch rücksichtlich der von den Protestanten noch beibehaltenen sacramentalen Riten sagen. Übrigens hat kein Katholik gesagt, daß, wie Chemniz annimmt, jene äußeren Riten das eigentliche Wesen der Messe constituiren; und eine ernste Discussion des Gegenstandes wird, von solchen Mäkeleien absehend, die Frage zu behandeln haben, ob Christus, gleichwie er Sacramente einsetzte, auch einen ständigen äußeren Gottesdienst in der Kirche angeordnet habe. Indem nun Bellarmin die bereits von seinen Vorgängern angeführten Beweise für die Einsetzung des Meßopfers wiederholt, erwächst für ihn zugleich die Aufgabe, dieselben gegen die Einreden der Gegner, Chemnizen's namentlich, zu vertheidigen; so vor Allem einmal die aus den Typen und Vaticinien des Alten Testamentes geschöpften Argumente. Alttestamentliche Vorbilder des neutestamentlichen Opfers sind Melchisedek's Opfer, das Osterlamm, nebst gewissen Riten und Bräuchen des mosaischen Opferdienstes. Calvin und Chemniz läugnen, daß Melchisedek ein Opfer darbrachte; in

---

[1]) De Sacram. Euchar. Libb. V. VI.

[2]) Vgl. Oben S. 96.

1 Mos. 14, 18 sei bloß von einer prolatio, nicht aber von einer oblatio panis et vini die Rede. Diese Bemerkung ist verfehlt; das im hebräischen Urtexte dem lateinischen Ausdrucke der Vulgata: proferre, entsprechende Wort הוציא bedeutet, wie aus Richt. 6, 18. 19 zur Genüge erhellt, so viel als: adducere hostiam; ferner wird Melchisedek gerade aus Anlaß jener prolatio ein Priester des Allerhöchsten genannt, und überdieß ist in der Schrift an anderen Stellen zu wiederholten Malen von Melchisedek's Opfer und dessen Unterschied von Aaron's Opfer die Rede. Wo möglich noch schwächer sind Chemnizen's Einwendungen gegen die typische Bedeutung des Osterlamms, welche durch 1 Kor. 5, 7 bezeugt ist. Chemnizen's Einwürfe beweisen nur so viel, daß das Osterlamm eben nicht in jenen Beziehungen, welche von ihm urgirt werden, Vorbild des Opfers der neutestamentlichen Kirche war. Bei den Stellen Jesai. 66, 21; Jerem. 33, 17. 18 kann Chemniz die Beziehung auf die Priester des Neuen Bundes nicht abläugnen, will aber (trotz des daselbst betonten Unterschiedes von Priester und Volk) alle Christen darunter verstanden wissen, und das erwähnte Opfer ausschließlich auf Christi blutiges Kreuzesopfer deuten, womit offenbar dem Sinne der citirten Stellen Gewalt angethan wird. Die classische Stelle Mal. 1, 10 ff. gestattet am allerwenigsten ein Absehen von der Beziehung auf das unblutige Opfer des Neuen Bundes. Chemniz meint wol, daß der Prophet unter der zukünftigen oblatio munda ein rein geistiges Opfer meine; allein der Ausdruck מנחה läßt eine solche Deutung nicht zu, und die vom Propheten aufgestellte Antithese zwischen altem und neuem Opfer ist nicht, wie Chemniz in verschiedener Weise zu zeigen sucht, als Gegensatz zwischen äußerem und innerlichem Opfer, sondern als Gegensatz zwischen einer mangelhaften und vollkommen Gott wohlgefälligen äußeren, realen Opferdarbringung gemeint. Bei dieser Gelegenheit bleibe Arias Montanus nicht ungerügt, welcher von der einstimmigen Auslegung aller kirchlichen Exegeten abgehend die oblatio munda als Gegensatz zum heidnischen Götzendienste faßt. Als neutestamentliche Beweisstellen führt Bellarmin an: Joh. 4, 21 ff.; Matth. 26, 26 (in Verbindung mit 1 Kor. 11, 24); Apstgsch. 13, 2; 1 Kor. 10, 14 ff. Der Apostel vergleicht an letzterer Stelle den Tisch des Herrn mit den Opfertischen der Heiden. Dieß will Chemniz nicht zugeben, die Heiden hätten bloß zu Hause Mahlzeiten von übrig gebliebenen Opferstücken gehalten. Dagegen spricht

ausdrücklich 1 Kor. 8, 10. Abgesehen hievon verbietet der Ausdruck mensa daemoniorum, welcher in 1 Kor. 10, 14 ff. gebraucht wird, an gemeinsame Male zu denken, da die mensae daemoniorum doch wol gewiß als Opfertische oder Altäre zu verstehen sind. In 1 Kor. 11, 24 ist von einem Brechen des Leibes Christi die Rede, was nur auf eine Präsenz desselben unter Brotsgestalt paßt; daraus erhellt, was davon zu halten ist, daß Chemniz die an anderen Stellen: Luk. 22, 19. 20; Matth. 26, 28 von Christi Leib und Blut gebrauchten verwandten Ausdrücke tradere, effundere ausschließlich auf das Kreuzesopfer Christi bezogen haben will. Ist diese ausschließende Beschränkung unzuläßig, so muß die Eucharistie gleich dem Kreuzesleiden als Opfer verstanden werden.

Chemniz versucht auch die patristischen Zeugnisse zu entkräften, und meint, daß unter dem liturgischen Opfer, von welchem sie sprechen, nur das zur Feier der Communion und zum Besten der Armen auf den Altar gelegte Opferbrot der Gläubigen, ferner die Gebete und Danksagungen der Gläubigen und ihre andächtigen Gesinnungen, oder endlich auch die Verkündigung des Evangeliums gemeint sei. Es fällt Bellarmin nicht schwer, diese Ausdeutung der patristischen Zeugnisse zu berichtigen. Die Väter sagen ausdrücklich, daß es bloß den Priestern erlaubt sei, Gott das Opfer darzubringen, welches demnach ein von den Darbringungen der Gläubigen verschiedener Act sein muß; sie sagen, daß das von den Priestern dargebrachte Opfer Leib und Blut Christi sei. Was hat Chemniz diesen Instanzen gegenüber zu erwidern? Es hilft nichts, zu behaupten, das Wort Priester habe in der altkirchlichen Zeit nur das Amt der Predigt und Sacramentspendung bedeutet. Wie hätte das gesammte kirchliche Alterthum einstimmig dahin kommen können, die Benennung Priester, dessen specifische Functionen im Neuen Testamente so bestimmt ausgedrückt sind (Hebr. 5, 1; 8, 3), auf Personen zu übertragen, welchen eben diese specifisch priesterlichen Functionen gar nicht zukamen? Vor der Zerstörung Jerusalems und der Auflösung des jüdischen Religionswesens führten allerdings die geweihten Diener des christlichen Altars nicht den Namen Priester, auf daß sie nicht mit den jüdischen Priestern identificirt würden; daraus erklärt sich denn auch der von Chemniz urgirte Umstand, daß sie in den Schriften des Neuen Testamentes nicht Priester genannt werden.

§. 727.

Ehe noch das Concil seine Declarationen über die Eucharistie als Opfer erließ, erörterten die versammelten Väter die durch den Kaiser Ferdinand urgirte Frage vom Laienkelche, bezüglich welcher das Concil in seiner 21sten Sitzung (16 Juli 1562) entschied, daß für die Laien und die nicht Messe haltenden Priester kein göttliches Gebot zum Empfange der Eucharistie unter beiden Gestalten existire, daß es demnach der Kirche anheimgestellt sei, in dieser Beziehung das den Umständen Angemessene zu verordnen; diejenigen, die das Sacrament unter Einer Gestalt genießen, empfangen Christum, den Quell und Urheber aller Gnaden, ganz und unverkürzt, da er unter jeder der beiden Gestalten ganz und ungetheilt vorhanden ist. Damit war jedoch die praktische Frage wegen Gestattung des Laienkelches nicht entschieden. Die deutschen Mitglieder des Concils befürworteten die Gestattung; die Mehrheit der übrigen Mitglieder stimmte dagegen. In den Vorbesprechungen zur nächstfolgenden Sitzung wurde die Frage durch den kaiserlichen Gesandten nochmals angeregt, wobei die verschiedensten Ansichten laut wurden. Man beschloß endlich, die Sache dem Papste zu überweisen, der in der That, wie schon früher erwähnt wurde [1]), dem Begehren des Kaisers willfahrte, und für jene Städte und Gegenden Deutschlands, für welche es ersprießlich oder zur Verhütung des Abfalles nöthig scheinen sollte, den Laienkelch gestattete. Diese Vergünstigung war jedoch keineswegs von den erwarteten und gewünschten Folgen begleitet; und so erachteten es die Päpste Gregor XIII und Sixtus V für angemessen, die von Pius IV versuchsweise zugestandene Praxis zuerst einzuschränken und dann völlig aufzuheben. Die Überzeugung von der Unthunlichkeit einer ferneren Gestattung des Kelches hatte sich mittlerweile allgemein festgestellt; wir verweisen in dieser Beziehung auf die bereits oben erwähnten Schriften von Hessels (§. 661), Hosius u. s. w., welchen sich die weiteren von dem meißner Bischof Johann Hofmann (1571), Joh. Nasus [2]), Blasius

[1]) Vgl. Oben §. 663.

[2]) Widerlegung deß falschen Scheingründischen Buchs, durch Josuam Opitium

Ellander [1]), Pistorius [2]), Sebastian Heiß S. J. [3]), dem späteren Sebast. Martinus Inninganus [4]) u. s. w. anreihen. Nebstdem finden sich ausführliche Excurse über die Frage vom Laienkelche bei Andrada [5]), Jodocus Tiletanus [6]), Ruardus Tapper [7]), de Sainctes [8]),

---

(vermeynten Lehrer, gewissen Verkehrer, weilandt zu Regenspurg, jetzt zu Wien) gemacht, von dem notwendigen Gebrauch ihres zweygestälttischen Sacerments erdacht, welches Buch sie hin und wider in Bayern, Österreich, Steyermark, Kärnthen unnd Tyrol, der Catholischen friedgierigen Obrigkeit zu Trutz, Nachtheyl unnd Unruhe, heimlichen verschickt, auch den Unterthanen zur Auffruhr, Verfürung und Ungehorsam eyngeschleypcht haben. Ingolstatt, 1577.

[1]) Examen oder fleißige Erörterung dessen zu unseren Zeiten allermaisten strittigen Artickels von der Communion oder empfahung des Leibs und Bluts Jesu Christi im Sacrament des Altars. Grätz, 1588.

[2]) Ein Stuck von dem lauter Wort Gottes oder der Teutschen Theologia. Das ist, Von vierzehen in der Religion zwischen den Catholischen eins und Lutherischen und Calvinischen andern Theils strittigen Puncten, Ein einiger am meisten bei gemeinem Mann in Zank und Mißverstand gezogener Artickel von der einen Gestalt im Hochwürdigen Abendmahl. Darinn anfänglich auß einigem Allein Wort Gottes, aber hernach auch absonderlich auß der gantzen Jemals gewesener Kirchen Christi allweg beharrtem brauch lauter und klar, daß die Catholische Kirch recht und Christlich ein Gestalt brauch und den Ihrigen befehl, offentlich überwisen wirdt. Mit einem kurtzen Anhang der vilfaltigen Wanckung und Wetterhanischen Ja und Neinsagung des Luthers so er über diesen einigen Puncten zu unterschibenen zeiten Pro et Contra und widerumb Contra et Pro schimpfflich gehabt und geschriben. Cöln, 1596.

[3]) Dialogi sex de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacramento, in quibus breviter et amice praecipuae de hoc argumento controversiae discutiuntur. München, 1605.

[4]) Triumphus eucharisticus d. i. gründtlicher außführlicher Bericht, daß dem Layen genug sei unter einer Gestalt deß Brots zu communiciren, mit allerlei einreden der Lutheraner und derselben auß Gottes Wort geführter ablegung (Nebstdem vom hl. Meßopfer, von der lutherischen Ubiquität, von der calvinischen Vacuität). Wien, 1632.

[5]) Orthodox. explic., Lib. VIImus.

[6]) Apologia concilii Tridentini.

[7]) Explicat., art. 15.

[8]) In seiner Schrift über die Eucharistie, siehe Oben S. 294, Anm. 3.

W. Allen [1]), Bellarmin [2]), Brillmacher S. J. [3]), Blyssemius S. J. [4]), Becanus [5]).

Bellarmin entwickelt die ganze Frage in folgenden vier Sätzen: Christus ist unter jeder der beiden Abendmalsgestalten als Ganzer gegenwärtig. Die ratio Sacramenti ist ganz und vollkommen auch dann realisirt, wenn es nur unter Einer Gestalt dargestellt wird. Die Communicanten ziehen aus der Communio sub una denselben geistlichen Gewinn, wie aus der Communio sub utraque. Die communio sub una streitet nicht gegen Christi Gebot. Den ersten dieser vier Sätze folgert Bellarmin daraus, daß im Abendmale Christi Leib wahrhaft gegenwärtig ist, daß dieser wahrhaft gegenwärtige Leib nothwendig ein lebendiger sei (Röm. 6, 9) und somit neben dem Fleische Christi auch das Blut Christi in sich enthalte; daß dieser lebendige Leib die göttliche Natur Christi zu seinem Subsistenzprincipe habe, und Christus somit als gottmenschliche Person unter der Brotsgestalt gegenwärtig sei. Ist er unter der Brotsgestalt als ganzer und lebendiger Christus gegenwärtig, so erklärt sich, wie er sich selbst das lebendige vom Himmel gekommene Brot nennen, und dem Genusse dieses Brotes die Kraft der Ernährung zum ewigen Leben zuschreiben konnte (Joh. 6, 51. 58. 59). Ist Christus unter der Brotsgestalt ganz und ungetheilt gegenwärtig, so setzt er unter dieser Gestalt die volle Wirkung seiner Gegenwart im Sacramente. Nebstbei sind auch die beiden Bedeutungen des Sacramentes: Significatio internae refectionis, significatio unionis cum Christo, wahrhaft ausgedrückt. Da nun Causalitas und Signi-

---

[1]) De eucharistia, Lib. I, c. 39 ff.

[2]) De Sacram. Euchar. Lib. IV, capp. 20—28.

[3]) Controversiarum de Eucharistiae augustissimo Sacramento Dialogi quinque, ex partis utriusque elucubrationibus fideliter concinnati; in quibus omnia quae hactenus de corporis Christi praesentia, panis et vini Transsubstantiatione, ubiquitate, sacrificio, communicandi legitima ratione et veneratione disputata sunt, familiariter et peramanter conciliantur. Köln, 1584.

[4]) Tractatus de uno geminoque sacrae Eucharisticae Synaxeos salubriter percipiendae ritu ac usu ad declaranda et confirmanda quaedam catholicae veritatis dogmata et veneranda mysteria, contra gravissimos adversariorum errores utiliter ac compendiose conscriptus. Ingolstadt, 1585.

[5]) Vgl. meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 46, Anm. 3.

ficantia die beiden, die ratio Sacramenti constituirenden Requisite sind, so erfüllt das Sacrament unter der Brotsgestalt die tota ratio Sacramenti, und die Klage der Protestanten über Verstümmlung oder Dimidiation des Sacramentes fällt als unbegründet hinweg; eben so ist, da das Sacrament sub una die ganze und volle Wirkung des sacramentalen Genusses setzt, die Klage derjenigen Katholiken unstatthaft, welche meinen oder vorgeben, durch Entziehung des Kelches eines Theiles der geistlichen Früchte der Communion beraubt zu werden. Ein göttliches Gebot, die Communion unter beiden Gestalten zu empfangen, existirt für die Laien nicht; vielmehr enthält die Schrift die bestimmtesten Hindeutungen auf die Sufficienz der Communion sub una. Die alttestamentlichen Vorbilder der Eucharistie und ihrer lebennährenden Wirkungen: Osterlamm, Manna, Schaubrote, Opfermale deuten doch unmittelbar nur auf den unter Brotsgestalt dargestellten Leib Christi hin, und nicht auf das unter der Gestalt des Weines dargestellte heilige Blut; in Joh. c. 6 spricht Christus nicht einmal, sondern viermal die Sufficienz des Genusses vom lebendigen Brote aus; in Apstgsch. 2, 42 heißt es von den ersten Christen, daß sie in der Gemeinschaft des Brotbrechens verharrten.

Die Protestanten sind freilich weit entfernt zuzugeben, daß sich aus der Schrift die Sufficienz der Communio sub utraque beweisen lasse. Auf die Citirung der den Hussiten so geläufigen Stelle Joh. 6, 54 haben sie allerdings verzichtet, weil sie überhaupt nicht zugeben, daß in Joh. c. 6 von der Eucharistie gehandelt werde. Dafür berufen sie sich desto zuversichtlicher auf Matth. 26, 27; Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 23. Aber die Worte Christi bei Matth. 26, 27: Bibite ex eo omnes, giengen nur die anwesenden Apostel an, wie durch Mark. 14, 23 bestätiget wird: Et biberunt ex eo omnes. Luther glaubt aufmerksam machen zu müssen, daß Christus unterlassen habe zu sagen: Manducate ex hoc omnes. Gesetzt, er hätte unterlassen, dieß zu sagen (wogegen jedoch die im Meßkanon niedergelegte kirchliche Tradition spricht), so würde daraus noch immer nichts zu Gunsten der Protestanten folgen; der Grund der Aufforderung vom Brote zu essen fiel weg, da er selber das consecrirte Brot jedem reichte, während er den Kelch im Kreise herumgehen ließ. Gesetzt aber, wenden die Protestanten weiter ein, die Aufforderung: Bibite omnes, wäre bloß die Apostel angegangen,

so hat doch Christus in Luk. 22, 19 ausdrücklich befohlen, daß seine Jünger das Abendmal eben so wie er feiern, also die Communion unter beiden Gestalten darreichen sollten. Hiebei wird übersehen, daß die bezüglichen Worte: Hoc facite etc. nach Darreichung des Brotes gesprochen wurden, ohne nach Darreichung des Kelches nochmals wiederholt zu werden. Chemniz glaubt freilich aus dem Anfangsworte des unmittelbar folgenden Verses: Similiter etc. Schlüsse zu Gunsten der Nothwendigkeit einer Communion sub utraque ziehen zu dürfen; allein wer sieht nicht, daß das Similiter sich nicht auf das Darreichen, sondern auf das Nehmen und Ergreifen des Kelches von Seite Christi bezieht, wie noch überdieß aus 1 Kor. 11, 25 handgreiflich zu entnehmen ist? Die Stelle 1. Kor. 11, 23 ff. redet allerdings vom Trinken des heiligen Blutes Christi; die Absicht des Apostels ist aber nicht etwa, die Nothwendigkeit des Trinkens vom Kelche zu beweisen, sondern über die pflichtschuldige Stimmung und Beschaffenheit dessen, der zum Tische des Herrn tritt, zu sprechen. Unter den Stellen, welche die Protestanten aus den Vätern allegiren, sagt keine einzige, daß der Genuß vom Kelche zum Heile nothwendig sei; obschon sie (was Bellarmin fast zu wenig entschieden hervorhebt) als Zeugnisse für die in altchristlicher Zeit übliche Praxis der Vertheilung des Abendmales an die beim Gottesdienste anwesenden Gläubigen unter beiden Gestalten vom Belange sind.

§. 728.

Unmittelbar nach der Declarirung des Transsubstantiationsdogmas, welche in der dreizehnten Sitzung des Concils erfolgt war, giengen die versammelten Väter an die Berathung über die Sacramente der Buße und letzten Ölung. Als Grundlage der Berathung, an welcher sich ein Melchior Canus, Lainez, Salmeron, Tapper, Alphons de Castro, Ambrosius Pelargus u. A. betheiligten, dienten zwölf aus Luther's Schriften gezogene Sätze über die Buße, sammt vier weiteren über die letzte Ölung, welche den Stoff für eben so viele in der nächstfolgenden öffentlichen Sitzung (Sess. XIV, 25 Nov. 1551) verlesene Anathematismen darboten. Diesen Anathematismen schickte das Concil nach seiner gewohnten Weise eine katholische Lehrexposition über das Bußsacrament in neun Kapiteln,

über das Sacrament der letzten Ölung in drei Kapiteln voraus, welche das Ergebniß der vorausgegangenen Berathungen in gehaltvoller Kürze zusammenfaßten. Die das Bußsacrament betreffenden Kapitel handeln von der Nothwendigkeit und göttlichen Einsetzung des Bußsacramentes, Unterschied der Buße von der Taufe, Form und Quasi-Materie des Bußsacramentes (Zerknirschung, Beicht, Genugthuung), Minister des Bußsacramentes, so wie von der auf das Bußgeschäft bezüglichen geistlichen Löse- und Bindegewalt. Die Declarationen über das Sacrament der letzten Ölung beziehen sich auf die göttliche Einsetzung und die Wirkungen desselben, auf den verordneten Minister des Sacramentes und die Anlässe, aus welchen es gespendet werden soll.

Als nachfolgende Vertheidiger der Lehre des Concils über die Buße sind nebst anderen A. Vega[1]), Andrada[2]), Tapper[3]), Melchior Canus[4]) und Bellarmin[5]) zu nennen. Die erste Frage, um welche es sich hier handelt — bemerkt Bellarmin — ist, ob es ein Bußsacrament gebe d. h. ob die durch äußere Zeichen versichtbarte Bußgesinnung unter Hinzutritt der priesterlichen Absolution ein besonderes Sacrament des N. B. constituire. Luther und Melanchthon, welche dieses Sacrament anfangs geläugnet hatten, vermochten sich später der Anerkennung desselben nicht zu entziehen; in der augsburger Confession ist die Buße als Sacrament des N. B. anerkannt. Dagegen wollten weder Zwingli noch Calvin von einem solchen Sacramente etwas wissen; und eben so haben sich mehrere Bekenner der augsburger Confession, ein Selnekker, Wigand, Flaccius Illyricus, Chemniz von demselben losgesagt, letzterer unter dem Vorgeben, daß an das katholische Bußsacrament glauben so viel heiße,

---

[1]) De justif. Lib. XIII[us]: De lapsis et eorum reparatione. In c. 21 des citirten Buches behauptet Vega unter Vorgang des Johannes Major und Almainus gegen die gewöhnliche Meinung, daß der in der Contritio enthaltene Vorsatz der Besserung kein propositum formale zu sein brauche — eine Äußerung, welche von Bellarmin (De Sacram. Poenit. II, 6) gerügt und widerlegt wird.

[2]) Orthodox. explic., Lib. VIII[us].

[3]) Explicatt., artt. 3—6.

[4]) Relectio de Poenitentia.

[5]) Controversia generalis quarta de Sacramentis: De Sacramento Poenitentiae Libri IV.

als mit Beiseitelassung des Gehorsams, Leidens und Genugthuns Christi auf die Wirksamkeit und Verdienstlichkeit der selbsteigenen Acte der Contrition, Confession und Satisfaction sich stützen wollen. Dieß heißt jedoch die Sache völlig verdrehen; obschon Chemniz trotz dieses Kunstgriffes überwiesen werden kann, daß die von ihm zu einem Sacrament geforderten Bedingungen beim katholischen Bußsacrament völlig zutreffen. Er verlangt ein äußeres und sichtbares Symbol; dieß ist gegeben in der Absolutionsformel, welche dem Auftrage Christi: Quorum remiseritis peccata etc. entspricht. Aus eben diesen Worten Christi ergibt sich die zweite von Chemniz geforderte Bedingung: die göttliche Einsetzung; so wie die dritte Bedingung, daß das Bußsacrament eine Institution des N. B. sein soll. Diese Einsetzung ist viertens eine dauernde und immerwährende, da Christus die Sündenvergebung gewiß für alle künftigen Zeiten wollte. Diese göttliche Institution hat fünftens die Verheißung einer Gnade für sich, und zwar sechstens einer solchen Gnade, wie sie zur Rechtfertigung des Sünders erforderlich ist. Es fehlt siebentens das äußere Zeichen nicht, an welches nach Chemniz die Verheißung der Gnade geknüpft sein soll. Es ist endlich achtens die spezielle Application der verheißenen Gnade an die einzelnen derselben Bedürfenden durch das Sacrament als solches schon seiner Natur nach gegeben. Chemniz behauptet freilich, daß mindestens einmal eines dieser acht Requisite, das äußere materiale Element fehle, da bei dem angeblichen Bußsacramente nichts dem Taufwasser oder Abendmalsbrote Ähnliches sich darbiete. Aber in der Taufe ist ja nicht das Wasser, sondern die Abwaschung (ablutio), also nicht eine Substanz, sondern eine sichtbare Handlung das äußere Symbol der Gnade, und eine solche sinnefällige Handlung ist auch im Bußsacramente vorhanden, nämlich das Bekenntniß des Sünders und die Absolution des Priesters, in welcher das hörbare Wort dem sichtbaren Taufwasser oder dem sichtbaren Abendmalsbrote entspricht, und gleich diesen beiden specifisches sinnliches Mittel der Gnade ist. Chemniz bestreitet aber weiter den specifisch-christlichen Charakter des Bußsacramentes und meint, das Wesentliche von diesem angeblichen Sacramente sei schon im A. T. vorhanden gewesen. Darauf ist zu erwidern, daß gerade das Wesentliche fehlte, nämlich das Nachlassen der Sünden im Namen und Auftrage Christi. Chemniz beruft sich auf Nathan, der dem

reuigen König, ähnlich wie der katholische Priester dem bekenne den Sünder, Verzeihung der Schuld verkündet; Chemniz übersie hiebei, daß Nathan einfach nur aussprach, Gott habe verzieh (Dominus transtulit peccatum tuum a te), während der Prie der Kirche des N. B. gemäß der von Christus ertheilten Vollma selber richtet, urtheilt und losspricht: Ego te absolvo. Die Apgsch. 10, 43 und 26, 22 enthaltenen Hinweise auf die Lehre alttestamentlichen Propheten über die Buße betreffen letztere nicht Sacrament, sondern als Tugend; eine Tugend der Buße hat von jeher gegeben, ein Sacrament der Buße aber gibt es er seitdem Christus ein solches eingesetzt hat.

Chemniz verwirft das Bußsacrament, will aber dennoch ei Art Bußritus beibehalten wissen, dessen Wesen in der Absoluti bestehen soll. Nach katholischer Ansicht ist die sacramentale Absolution nur die pars formalis des Sacramentes, welche durch ei pars materialis complirt werden muß. Chemniz meint, daß v einer solchen Unterscheidung zwischen Materie und Form der Bu handlung das christliche Alterthum nichts wußte, und selbst d Scholastiker sich über diese Sache nicht klar gewesen wären. Ab die Väter erwähnen ja auch der von Chemniz gleichwol anerkannten Unterscheidung zwischen Materie und Form des Taufsacrame tes und des Abendmales nicht; die vermeintliche Unklarheit de Scholastiker rücksichtlich des in Rede stehenden Frageobjectes existi nur in Chemnizens Vorstellung. Mit Ausnahme Gropper's welcher im Enchiridion Coloniense die Absolution als Materie de Bußsacramentes nahm, sind fast alle katholischen Theologen ei verstanden, daß die Absolution die Form des Sacramentes sei nur einige Wenige unterließen zwischen Materie und Form zu unterscheiden, und nahmen, wie Duns Scotus, Occam, Almainus, Joh. Major, die Absolution einfach für das Wesen des Sacramentes, ohne jedoch dasjenige, was von den Übrigen als Materie des Sacramentes genannt wird, etwa als unwesentlich oder zum Sacramente nicht gehörig anzusehen. Gabriel Biel, zu dessen Zeit die Scholastiker nach Chemnizens Dafürhalten noch in unberathener Ungewißheit geschwankt hätten, vertritt die gewöhnliche Ansicht, als deren Gewährsmänner er den Alexander von Hales, Thomas Aquinas und Richard von Middelburg citirt. Übrigens war ja die Unterscheidung von Materie und Form in jedem Sacramente

ereits vor Gabriel vom florentiner Concil ausgesprochen worden; as Concil hatte sich zudem über Materie und Form aller Sacraente ausdrücklich erklärt, so daß schon aus diesem Grunde zu iel's Zeit bezüglich dieses Punctes kein Schwanken irgend welcher rt statthaft war. Chemniz meint, der Ausdruck Quasimateria ige, daß selbst das trienter Concil in der Lehre vom Bußsacraente keinen festen Boden unter sich gefühlt, und das Bußsacraent nur als Quasi-Sacrament angesehen habe. Auf diesen wunerlichen Tadel ist zu bemerken, daß das trienter, wie schon vordem as florentiner Concil, den Ausdruck Quasi-materia deßhalb geählt, weil die Acte, welche die Materie des Sacramentes constiiren, nichts Stoffliches sind.

Das trienter Concil bezeichnet Zerknirschung, Beicht und Geugthuung als die materiales partes des Bußsacramentes. Die egner, die gleichfalls die Buße, wenn auch für kein Sacrament, so ch für nothwendig und wesentlich halten, machen über die integriaden Bestandstücke der Buße verschiedene Angaben. Einige geben rknirschung und Glaube dafür aus; Andere fügen diesen zwei estandstücken noch als drittes die nova obedientia bei; Calvin beichnet Mortification und Vivification als die integrirenden Theile r Buße. Alle diese Angaben sind falsch und schriftwidrig. So inmal die erste derselben; denn die luther'sche Zerknirschung, unter elcher die Schrecken des bösen Schuldgewissens gemeint sind, erden so wie der Glaube in der Schrift ausdrücklich von der uße unterschieden (vgl. 2 Kor. 7, 10 und Mark. 1, 15), daher eder Glaube noch Schrecken integrirende Theile oder Bestandstücke er Buße sein können. Eben so können die dem Rechtfertigungsacte achfolgenden guten Werke (nova obedientia) nicht unter die Theile es bereits vorausgegangenen sacramentalen Bußactes gezählt werden. Die calvinische Angabe verwechselt die der Justification vorausehende Buße mit der Justification selber (vgl. Ezech. 18, 21; Apstgsch. 2, 38; 3, 19 u. s. w.); die von Calvin citirte Stelle Psalm 33, 14 zählt nicht die integrirenden Theile der Buße, sonern der Gerechtigkeit auf. Die katholische Angabe der drei integrirenden Bußtheile hingegen ist durch die Schrift gerechtfertiget, welche ausdrücklich lehrt, daß Zerknirschung, Sündenbekenntniß und Genugthuung zur Buße gehören (vgl. 5 Mos. 4, 29; Psalm 50, 18 — 4 Mos. 5, 6; Psalm 31, 6; Matth. 3, 6; Apstgsch. 19, 18;

1 Joh. 1, 9 — 2 Esdr. 9, 1; Dan. 4, 24; Joel 2, 12; Matth. 11, 21).

Die Einwendungen der Gegner wider die einzelnen partes quasi-materiales des Bußsacramentes anbelangend, tritt Bellarmin zunächst einmal den falschen Auffassungen der christlich-evangelischen Zerknirschung entgegen, und formt eine Reihe von Propositionen, in welchen den protestantischen Mißdeutungen derselben die richtige und kirchlich correcte Anschauung entgegengestellt wird. Bellarmin widerlegt in dieser Weise die zum Theile einander widersprechenden Behauptungen Chemnizens, daß die Contritio unter das Gesetz gehöre, daß der freie Wille des Menschen an derselben keinen Antheil habe, daß die Katholiken dieselbe in pelagianischer Weise für eine selbstgewirkte Disposition des Menschen ausgeben, daß das Concil zur Rechtfertigung des Sünders die Zerknirschung der vollkommenen Liebe fordere, und bei der Unbestimmbarkeit dieses Habitus die Bekehrten über die Wirklichkeit des erlangten Heiles in verzweiflungsvoller Ungewißheit lasse. Chemniz will ferner nicht gelten lassen, daß die Zerknirschung zur Sündenvergebung in einem ursächlichen Verhältnisse stehe, daß die vollkommene Reue vor der Absolution bereits die Sündenvergebung erwirke; er gibt indeß, mit den übrigen späteren Lutheranern von der ersten starren Meinung Luther's abgehend, zu, daß die unvollkommene Reue d. h. jene, die aus Furcht vor der ewigen Strafe hervorgeht, gut und nützlich sei und das Werk der Buße und Bekehrung einleite. Im Grunde leuchtet aus allen seinen Äußerungen über die Contrition hervor, daß er gegen die bezügliche katholische Doctrin im Wesentlichen nichts einzuwenden hätte, wenn die unbefangene Würdigung derselben nicht einer Preisgebung des lutherischen Lehrbegriffes gleichkäme.

Der zweite wesentliche Bestandtheil des katholischen Bußsacramentes ist die Beicht, deren göttliche Einsetzung die Protestanten einstimmig läugnen, ohne damit die Zulässigkeit derselben schlechthin verwerfen zu wollen. Luther und Melanchthon ließen die Beicht als eine nützliche Institution gelten, und erklärten sich nur gegen die Forderung, ein vollständiges Bekenntniß der Sünden abzulegen. Calvin will die Spezialbeicht nicht geradezu abschaffen, aber doch den Einzelnen freistellen, und substituirt der katholischen Beicht ein allgemeines Sündenbekenntniß, welches der Diener des Gotteswortes in der Kirche in seinem und des Volkes Namen öffentlich zu sprechen



habe. Chemniz beschränkt den Ritus der Privatbeicht auf ein allgemein gehaltenes Schuldbekenntniß mit nachfolgender Belehrung des Pönitenten durch den Pastor. Dieselbe Auffassung der Privatbeicht findet sich in Brenzens Confessio Wirtembergica und bei anderen gleichzeitigen Lutheranern. Die katholischen Theologen — bemerkt Chemniz — deduciren die Nothwendigkeit des speziellen Sündenbekenntnisses daraus, daß einzig in Folge eines solchen Bekenntnisses die Priester in den Stand gesetzt seien, das ihnen von Christus übertragene Richteramt auszuüben. Dieses vermeintliche Richteramt existirt aber gar nicht, fährt Chemniz weiter; der Diener des Evangeliums hat einzig den Beruf, Christi Wohlthaten zu verkünden und zu spenden. Wie aber — entgegnet Bellarmin — wenn sich aus dem Evangelium beweisen ließe, daß die Apostel und deren Nachfolger von Christus wirklich als Richter eingesetzt worden seien? Bellarmin citirt und beleuchtet des Näheren die drei Stellen: Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23 unter Beifügung der, die katholische Auslegung bestätigenden Erklärungen von Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr.; und führt dann eine Reihe weiterer Argumente für die jure divino feststehende Nothwendigkeit der Beicht vor. Dahin gehören erstlich die alttestamentlichen Vorbilder in 1 Mos. 3, 9; 4, 10; 3 Mos. 13, 2; 14, 2; 4 Mos. 5, 6 (vgl. 3 Mos. 5, 5); Matth. 3, 6 und Mark. 1, 5; Joh. 11, 44 — ferner die neutestamentlichen Stellen Apstgsch. 19, 18; 2 Kor. 5, 20; Jak. 5, 16; 1 Joh. 1, 9 — und endlich eine lange Reihe von patristischen Zeugnissen, deren viele nach Chemnizens eigenem Geständnisse sich nicht anders deuten lassen, als sie von den Katholiken verstanden werden. Die Einwendungen Chemnizens, daß ja Christus selber Jenen, welchen er ihre Sünden verziehen, kein Bekenntniß abgefordert habe, daß die ursprünglich öffentliche, sodann geheime Beicht unter dem Patriarchen Nectarius abgeschafft worden sei, sind von keinem Belange; die von Chemniz, wie schon früher von Calvin aus Chrysostomus, dem Nachfolger des Nectarius angeführte Stelle muß als gegen die öffentliche Beicht gerichtet angesehen werden.

Bezüglich des dritten Bestandtheiles des Bußsacramentes, der Genugthuung, reducirt sich die Controverse zwischen Katholiken und Protestanten auf die Frage, ob nach Erlaß der Sündenschuld noch ein reatus poenae übrig bleibe. Die Protestanten verneinen diese

Frage einstimmig, sofern dieser reatus poenae sich selbst in's Jenseits hinüber erstrecken soll, und verwerfen deßhalb die katholischen Lehren über Fegefeuer, Ablässe und Suffragien für die Verstorbenen. Luther läugnete anfangs auch den für das Leben dieser Zeit nach Erlaß der Schuld erübrigenden reatus poenae, nahm jedoch später diese Ansicht zurück; Calvin hingegen hielt sich an die frühere Meinung Luther's, und ließ demnach gar keinen reatus poenae nach Erlaß der Schuld gelten. Die über David nach Erlaß der Sünde verhängten Strafgerichte (2 Kön. 12, 18; 24, 12) erklärt er für bloße Warnungen und Abschreckungen, den ausdrücklichen Worten der Schrift zuwider, welche den Tod des Sohnes David's als Strafe für die Sünde David's hinstellt (vgl. 2 Kön. 12, 14). Und wie will Calvin mit so vielen anderen Stellen der Schrift fertig werden, in welchen ausdrücklich gesagt ist, daß selbst der Tod als Strafe von Sünden eintritt, deren ewige Schuld von Gott bereits verziehen ist? Ist nicht der Tod überhaupt der Sünde Sold, und müssen nicht auch Jene sterben, welche durch das Bad der Wiedergeburt von der Schuld der Erbsünde gereiniget worden sind?

Die Läugnung eines nach Erlaß der ewigen Schuld restirenden reatus poenae hat selbstverständlich die Verwerfung der Genugthuungswerke zur Folge. Calvin verwirft sie unbedingt; die Lutheraner scheinen sie auch völlig zu verwerfen, obschon Luther wenigstens so viel zugab, daß wir durch freiwillig übernommene Büßungen die Strafen und Züchtigungen abwenden können, die wir durch unsere Sünden eigentlich verdient hätten. Nur sollen, wie Chemnitz angelegentlich erinnert, dergleichen freiwillige Büßungen nicht in selbstgerechter Weise als eigentliche Satisfactionen angesehen werden; und eben so wenig soll, mahnt Luther, die mitunter heilsame kirchliche Disciplin als ein jure clavium geübter Machtact gelten, da sich die Gewalt zu binden und zu lösen nur auf die Sünden beziehe. Luther merkte nicht, daß es keinen Sinn habe, die Sünden als Subject der Lösung oder Bindung anzusehen; nicht die Sünden, sondern die Menschen, welche gesündiget haben, werden entweder von den Banden ihrer Sünden gelöst, oder durch die Bande der Strafe gebunden. Die Bindegewalt hat nur einen Sinn mit Rücksicht auf die Strafen der Sünden; wenn nun Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern nebst der Lösegewalt auch die Bindegewalt

verlieh, worin soll letztere bestehen, wenn nicht in der Macht, Werke der Buße aufzulegen? Die satisfactorische Bedeutung der freiwillig übernommenen Büßungen hält Chemnitz für schriftwidrig; aus 1 Kor. 11, 31 (si nos ipsos judicaremus etc.) folge sie gewiß nicht, da der Apostel nicht das Wort κρίνειν, sondern διακρίνειν wähle, was nicht judicare und punire, sondern discutere und discernere bedeute. Allerdings ist diese von Chemnitz angegebene Bedeutung die nächste, schließt aber das corrigere und punire nicht aus, sondern ein, indem, wie der heilige Augustinus zu dieser Stelle bemerkt, Diejenigen, die mit sich selbst eine ernste Prüfung vornehmen, sich selber strenge züchtigen, um nicht noch schwerer von Gott gestraft zu werden. Daß die verdienten Strafen durch Bußwerke gleichsam losgekauft werden können, ist bestimmteste Lehre der Schrift: 2 Chron. 7, 13; Jerem. 18, 7; Dan. 4, 24; Tob. 4, 11 u. s. w.; aus der einen und anderen der angeführten Stellen erhellt zugleich auch die satisfactorische Kraft der Bußwerke, die nur nicht als eine der strengen Gerechtigkeit Gottes genügende verstanden werden darf, und katholischer Seits auch nicht als solche verstanden werden will, obschon den voraussetzlich im Stande der bereits erlangten Rechtfertigungsgnade verrichteten Büßungen eine satisfactorische Kraft ex condigno zukommt (vgl. Luk. 3, 8). Die Geltung solcher satisfactorischer Werke vor Gott ist durch die Schrift ausdrücklich bezeugt: Dan. 4, 24; Sprichw. 16, 6; Luk. 3, 8; 2 Kor. 7, 11; sie fallen in Rücksicht auf ihren Werth vor Gott in Eine Classe mit allen übrigen guten Werken der Gerechtfertigten. Daß die satisfactorische Kraft der Bußwerke von den Vätern als kirchlicher Glaube bezeugt werde, konnten Luther und Melanchthon nur aus Unkunde der patristischen Literatur läugnen. Chemnitz gesteht ein, daß sich bei den Vätern vieles der katholischen Auffassung Günstiges finde, welches er nur dadurch zu entkräften weiß, daß er es theils als verfehlt erklärt, theils als tropische und hyperbolische Redeweise hinzustellen sucht.

Da die Declarationen und Anathematismen des trienter Concils mit Rücksicht auf bestimmte Sätze der einzelnen Reformatoren abgefaßt wurden, so unterzieht Bellarmin, wie auch sonst gewöhnlich, schließlich noch eine Reihe besonderer Einwendungen Luther's, Melanchthon's und Calvin's gegen die kirchlichen Genugthuungs-

werke einer ausführlichen Besprechung, auf welche hiemit der Kürze halber verwiesen wird [1]).

§. 729.

Mit der Lehre vom Bußwesen und von den Satisfactionen hängt die kirchliche Ablaßpraxis zusammen, welche auf dem trienter Concil in den Vorberathungen zur letzten Sitzung zur Sprache kam, nachdem vorausgehend Papst Pius IV verschiedene Ablässe, darunter die für die Beiträge zur Peterskirche bewilligten, zurückgenommen hatte. Man war anfangs unschlüssig, ob das Concil über die Lehre vom Ablaß sich erklären sollte; die Deutschen wünschten jedoch aus Rücksicht auf die Protestanten, daß das Concil einer Erklärung nicht ausweichen möge, damit denselben nicht Vorwand gegeben werde anzunehmen, man habe den Ablaß als eine unhaltbare Sache preisgegeben. Demzufolge erklärte das Concil in seiner letzten Sitzung, daß die Kirche von Christus die Macht, Ablässe zu ertheilen, empfangen habe; daß der Gebrauch der Ablässe heilsam, und deßhalb beizubehalten sei, in Spendung derselben jedoch Maaß gehalten und die in das Ablaßwesen eingeschlichenen Mißbräuche gründlich beseitiget werden mögen, damit das Geschenk der Ablässe den Gläubigen fortan heilig und unverletzlich bewahrt zu Theil werde.

Bald nach dem Abschlusse des Concils erschien eine mit Rücksicht auf die Einwendungen der Protestanten gearbeitete Schrift über die Ablässe von dem spanischen Minoriten Michael Medina [2]), neben welchem Bellarmin noch verschiedene Apologeten und Erklärer des kirchlichen Ablaßwesens anführt, darunter den Antonius Corbubensis [3]), Joh. Paulianus [4]) und Martinus Navarrus [5]). Bellarmin

---

[1]) Vgl. Sacr. Poen. IV, capp. 11—16.

[2]) Disputationum de indulgentiis adversus nostrae tempestatis haereticos ad Patres S. concilii Tridentini Liber unus. In quo Ecclesiae Romanique Pontificis ad eas conferendas auctoritas, ejusque auctoritatis antiquissimus usus cum sanctorum veterumque Patrum monumentis, tum apertis scripturarum testimoniis asseritur et haereticae omnes in hac parte calumniae refelluntur atque exploduntur. Venedig, 1564.

[3]) De fide, ecclesia et indulgentiis. Alcala, 1552.

[4]) De Jobilaeo et Indulgentiis.

[5]) Commentarius de Jubilaeo et indulgentiis.



selber arbeitete beim Heranrücken des Jubiläumsjahres 1600 ein Werk über die Ablässe in zwei Büchern aus [1]), deren erstes die Theorie des Ablasses, das zweite die Antworten auf die Einwendungen Luther's, Calvin's, Heßhuß' und Chemnizens enthält. Auch unter den mittelalterlichen Theologen — bemerkt Bellarmin — verstießen zwei angesehene Lehrer, Franciscus Mayronis [2]) und Durand [3]) gegen die sententia communis vom Ablasse, indem ersterer den überfließenden Verdienstschatz Christi und dessen Hinterlegung in der Kirche in Zweifel zog, letzterer aber darüber Bedenken hatte, ob zu diesem Schatze auch die Genugthuungswerke der Heiligen gehören. Übrigens erklärten Beide im Voraus ihre Bereitwilligkeit, sich einer allfälligen authentischen Erklärung der Kirche zu unterwerfen, welche in der That bald nach ihrem Tode durch Papst Clemens VI in der Bulle Unigenitus erfolgte.

Im Hinblicke auf die Irrungen dieser beiden Männer und die nachfolgenden protestantischen Anstreitungen entwickelt Bellarmin die Lehre vom Ablaß in folgenden Sätzen: Es gibt einen in der Kirche hinterlegten Schatz; dieser Schatz besteht aus den nach ihrer satisfactorischen Seite applicablen Leiden Christi und der Heiligen, welche entweder unschuldig litten, wie die heilige Jungfrau, oder mehr litten, als sie um ihrer Sünden willen zu leiden gehabt hätten. Diese satisfactorischen Verdienste lassen sich Denjenigen appliciren, welche nach Erlaß der ewigen Schuld noch die zeitlichen Strafen für ihre Sünden zu erstehen haben. Die Vollmacht, aus diesem Schatze der Satisfactionen zu spenden, und in Kraft dieser Spendung den Einzelnen die satisfactorischen Verdienste Christi und der Heiligen zur Minderung oder völligen Aufhebung der noch rückständigen zeitlichen Strafen zu appliciren, ist von Gott den Hirten der Kirche verliehen. Diese Straferlässe beziehen sich jedoch weder auf die natürlichen, noch auf die rechtlichen Straffolgen der Sünde, sondern auf diejenigen Pönitenzen, welche im Bußgerichte auferlegt wurden oder gerechter Weise auferlegt werden konnten. Die Ablässe lassen sich unter verschiedenen Gesichtspuncten mannigfaltig classi-

---

[1]) Ein ähnliches Werk erschien aus demselben Anlasse von Valentinus Laurentius: Controversia generalis de indulgentiis. Krakau, 1595.

[2]) In 4 Sentt. dist. 19, qu. 2.

[3]) In 4 Sentt. dist. 20, qu. 3.

ficiren. So unterscheidet man temporäre und perpetuirliche Indulgenzen, und versteht unter ersteren solche, welche nur zu einer bestimmten Zeit oder bei gewissen Anlässen zu erlangen sind, während letztere an bestimmten Orten, in bestimmten Kirchen u. s. w. zu jeder Zeit zu gewinnen sind. Man unterscheidet ferner die Ablässe nach der Zahl der Tage oder Jahre, welche sie umfassen; damit ist die durch Verleihung des Ablasses erlassene Strafzeit angezeigt, welche sowol in Beziehung auf die diesseitigen, wie auf die zeitlichen jenseitigen Strafen in buchstäblichem Sinne zu verstehen ist. Man unterscheidet ferner Ablässe für Lebende und sogenannte Sterbeablässe, welche nur wirklich Sterbenden zu Gute kommen, und daher nicht giltig wären, wenn der vermeintlich dem Tode Nahe noch länger am Leben bliebe. Die ordentlichen Spender der Ablässe sind der Papst, die Metropoliten und Bischöfe; jedoch sind die Vollmachten der Metropoliten und Bischöfe beschränkt, die von ihnen bei Einweihungen von Kirchen zu spendenden Ablässe dürfen Ein Jahr, die bei anderen Gelegenheiten dargebotenen Ablässe 40 Tage nicht überschreiten. Außerordentlicher Weise und in Kraft besonderer Ermächtigung dürfen auch die apostolischen Legaten Ablässe promulgiren; ob den allgemeinen Concilien das Recht zustehe, vollkommene Ablässe zu promulgiren, ist zum mindesten höchst zweifelhaft. Zur Giltigkeit des verliehenen Ablasses vor Gott wird eine gerechte Ursache der Verleihung erfordert; in Bezug auf seine kirchenrechtlichen Folgen ist er auch ohne eine solche gerechte Ursache giltig. Von Seite des Ablaßwerbers wird erfordert, daß er im Stande der Gnade sei, und die Bedingungen, unter welchen der Ablaß geboten wird, erfülle. Die Ablässe nützen auch den Verstorbenen, können denselben jedoch nur bittweise zugewendet werden; Medina's Meinung, daß der Papst per modum absolutionis den Verstorbenen Ablässe angedeihen lassen könne, hat die einstimmige Lehre aller kirchlichen Theologen wider sich. Indeß ist der den Verstorbenen vom Papste zugewendete Ablaß nicht ein einfaches Suffragium, sondern hat die Bedeutung eines suffragium satisfactorium. Ob dieses suffragium satisfactorium vor Gott eine Geltung ex condigno habe, oder bloß ex congruo, wagt Bellarmin nicht zu entscheiden; für Beides lassen sich gewichtige Gründe anführen. Übrigens lassen sich die Ablässe eben sowol den Verstorbenen im Allgemeinen, als auch bestimmten einzelnen Verstorbenen zuwenden;

die allgemeinen Suffragien der Kirche kommen allen Verstorbenen, die particulären Suffragien und die für bestimmte Verstorbene übernommenen Ablässe kommen Denjenigen zu Gute, welchen sie nach den speziellen Intentionen der Lebenden zugewendet werden.

Nach vollendeter Entwickelung der Lehre vom Ablaß geht Bellarmin daran, die Einwendungen der Gegner zu entkräften. Luther's Einwendungen beruhen zum Theile darauf, daß er das Verdienen Christi nicht nach seinem ganzen Umfange würdiget, und die satisfactorische Seite desselben, welche sich nicht bloß auf die Schuld, sondern auch auf die durch die Sündenschuld contrahirten Strafzustände bezieht, bei Seite liegen läßt; ein anderer Theil seiner Einwendungen beruht auf falschen und widersinnigen Vorstellungen über Wesen und Begriff des Ablasses, so, wenn er meint, daß der Ablaß den Bußeifer schwächen müsse, daß die natürlichen Folgen der Sünde sich nicht aufheben lassen u. s. w. Calvin behauptet, daß die Ausbildung des Ablaßwesens in die finsteren Zeiten falle, welche dem Reformationsjahrhundert vorangegangen, und dasselbe bei allmälicher Aufhebung der religiösen Vorurtheile sichtlich immer mehr in Verfall gerathen sei. Das Ablaßwesen, fährt er fort, sei im tiefsten Grunde widerchristlich, und eine Blasphemirung des heiligen Blutes Christi, als ob dessen Kraft ohne anderweitige Ergänzung zur Reconciliation der Sünder mit Gott, und zur Genugthuung nicht ausreiche. Aber die Verdienste der Heiligen werden ja nicht deßhalb neben den Verdiensten Christi geltend gemacht, um diese zu entkräften, sondern um nicht als umsonst errungen zu erscheinen; die von Calvin angeführten Stellen der Schrift gehören nicht zur Sache, weil sie sich nicht auf den Straferlaß, sondern auf den Schulderlaß beziehen. Ähnliches ist bezüglich der von ihm citirten Aussprüche Augustin's und Leo's zu erinnern. Auf seine weitere Bemerkung, daß Christus nach den der katholischen Ablaßtheorie zu Grunde liegenden Anschauungen mit den Heiligen in Eine Classe gestellt werde, ist zu erinnern, daß die Verdienste der Heiligen nur auf Grund der Verdienste Christi Kraft und Geltung haben. Seine Äußerungen über die Ablaßbriefe könnten nur unter der Voraussetzung, daß der Ablaß selber etwas Verwerfliches sei, einen Sinn haben; für jeden anderen Fall aber sind sie verfehlt, und ließen sich, nach ihrem Gedankeninhalte urgirt, gegen jede schriftliche Aufzeichnung heiliger Dinge und Gnadenverheißungen,

also gegen das Evangelium selber wenden. — Nach Heßhuß[1]) verstößt die katholische Lehre vom Ablasse gegen die vier Hauptlehrstücke des christlichen Glaubens über das Amt und Verdienst Christi des alleinigen Mittlers, über die wahre Buße, über den alleinrechtfertigenden Glauben und über die Schlüsselgewalt. Die erste dieser Anschuldigungen ist bereits zu wiederholten Malen widerlegt worden. Die zweite hätte nur dann einen Sinn, wenn der Ablaß einen Erlaß der Schuld oder ewigen Strafe der Sünde bedeutete. Die dritte Anschuldigung ist wahr, kehrt sich aber in eine Anklage gegen die lutherische Solafideslehre um. Der vierte Klagepunct ist nicht näher begründet; demselben wird vielmehr ein Ausfall auf die Lehre vom Fegefeuer und auf die Suffragien für die Verstorbenen substituirt. — Am weitläufigsten ergeht sich Chemniz in seinem Examen concilii Tridentini über die katholische Ablaßlehre. Abgesehen von allerlei entstellenden Angaben und Mißdeutungen der bezüglichen Lehre behauptet er, wie schon früher Luther, daß sich für dieselbe in der Schrift keine Anhaltspuncte fänden. Er kann indeß diese Anschuldigung nicht erhärten; er kann nicht beweisen, daß wir nach der Schrift nicht durch unsere Werke Gott Genugthuung leisten können, daß die Schrift über die Strafen des Fegefeuers nichts enthalte, daß die Schlüssel des Himmelreiches einzig dem Petrus verliehen worden seien u. s. w. Seine Einwendungen gegen die von katholischer Seite allegirten Stellen Matth. 16, 19; 2 Kor. 2, 10; 8, 14; Kol. 1, 24 sind schwach und verfehlt, und stützen sich zum Theile auf falsche Unterstellungen rücksichtlich des Sinnes, in welchem die katholischen Theologen diese Stellen verstehen und als Beweisgründe gebrauchen. Ungerecht ist ferner die Beschuldigung, daß die Katholiken dem Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen eine ungerechtfertigte Ausdehnung gäben; es ist nicht wahr, daß die supererogatorischen Werke der Heiligen sammt und sonders als Gemeingut der Gläubigen erklärt werden, es ist hier in der Ablaßfrage bloß von den supererogatorischen Genugthuungswerken der Heiligen die Rede. Es ist weiter falsch und unrichtig, wenn Chemniz behauptet, daß man vor Beginn des 13ten Jahrhunderts von Ablässen nichts gewußt habe; Chemniz hätte doch mindestens von den, den Kreuzfahrern des

[1]) De sexcentis erroribus Pontificiorum.

12ten Jahrhunderts gebotenen Ablässen wissen sollen. Daß Papst Gregor VII in seinen Briefen der Ablässe häufig erwähne, daß Sergius II den Besuchern der Martinskirche in montibus Ablässe anbiete (a. 844), daß Leo III nach dem Zeugnisse des heiligen Ludger vielen Kirchen Deutschlands Ablaßprivilegien ertheilte, ist Chemniz natürlich völlig unbekannt. Nach seiner Ansicht sind die Indulgenzen bis in's 10te Jahrhundert nichts anderes, als Relaxationen der kanonischen Bußstrafen gewesen, muß aber dennoch eingestehen, bei den Vätern nicht selten Stellen gefunden zu haben, in welchen den auferlegten Bußen nicht bloß eine kirchlich disciplinäre, sondern eine satisfactorische und expiatorische Bedeutung beigelegt wird. Damit ist aber die Identität der altkirchlichen Ablässe mit den heutigen Ablässen constatirt, und der Unterschied besteht nur darin, daß heute nicht bloß die wirklich auferlegten Bußen, sondern die zufolge der außerordentlichen Milderung der Bußstrenge nicht auferlegten, aber dennoch in Gottes Angesichte verwirkten Bußstrafen nachgelassen werden. Dieser Unterschied von einst und heute berührt jedoch nicht das Wesen des Ablasses, sondern reflectirt nur die im Laufe der Jahrhunderte erfolgte Änderung in der kirchlichen Disciplin.

§. 730.

Die Lehre von den Ablässen hängt mit der Lehre vom Fegefeuer zusammen, und setzt den Glauben an die Existenz desselben voraus. Das trienter Concil wiederholte in seiner letzten Sitzung die bereits von früheren Concilien auf Grund kirchlicher Überlieferung gefällte Entscheidung, daß es ein Fegefeuer gebe, und die Kirche auf Erden den in demselben zurückgehaltenen Seelen durch die Fürbitte der Gläubigen, namentlich durch das heilige Meßopfer zu Hilfe kommen könne. Das Concil befiehlt den Bischöfen, Sorge zu tragen, daß die gesunde, von den Vätern und Concilien überlieferte Lehre vom Fegefeuer allüberall geprediget, schwierige und subtile Fragen über diesen Gegenstand aber, oder bloße Schulmeinungen und ungewisse Behauptungen nicht vor das Volk gebracht, nebstdem jede Vermengung der reinen kirchlichen Lehre mit aberwitzigen oder abergläubischen Meinungen und Bräuchen verhütet, und jede Ausbeutung des frommen Glaubens und der Pietät für die Zwecke schändlicher Gewinnsucht strengstens verboten werde. Auch sollen

die Bischöfe dafür sorgen, daß die Hilfsleistungen der Gläubigen auf Erden: Meßopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, welche zum Troste der abgeschiedenen Seelen verrichtet zu werden pflegen, nach den Anordnungen der Kirche fromm und andächtig verrichtet, und dasjenige, was denselben vermöge Vermächtnißstiftungen oder aus anderen Gründen gebührt, nicht saumselig, sondern sorgfältig und genau durch Diejenigen, welche hiezu verpflichtet sind, entrichtet werde.

Bellarmin [1]) erweist die Existenz des Fegefeuers aus der Schrift, aus Vätern und Concilien, und durch Vernunftgründe. Aus der Schrift citirt er 2 Makk. 12, 46; Tob. 4, 18; 1 Kön. 31, 13; Psalm 37, 1; 65, 11; Jesai. 4, 4; Mich. 7, 8; Zach. 9, 11; Mal. 3, 3; Matth. 12, 32; 1 Kor. 3, 15; 15, 29; Matth. 5, 25; Matth. 5, 22; Luk. 16, 9; 23, 42; Apstgsch. 2, 24; Phil. 2, 10 [2]). Bellarmin hält sich bei der einen und anderen dieser Stellen lange auf, und nimmt namentlich auf die Einwendungen Calvin's, Martyr's und Ochinus' Rücksicht, welche nebstdem, daß sie die katholische Auslegung der gewöhnlich angeführten Beweisstellen für das Fegefeuer bestreiten, aus anderen Stellen der Schrift die Schriftwidrigkeit des Glaubens an die Existenz des Fegefeuers darzuthun suchten. Die Stelle Pred. 9, 10 geht die Gottlosen an, für welche es allerdings

---

[1]) De ecclesia, quae est in Purgatorio, duobis libris explicata. Als controversia tertia generalis dem zweiten, von der Kirche handelnden Theile des bellarmin'schen Werkes eingerückt. — Hiezu die Vertheidigungsschrift von Ludovic. Rogerius S. J.: Defensio pro libris de Purgatorio Illustrissimi Cardinalis Roberti Bellarmini a Rhetoribus Posnaniensibus adversus rabulam Vitebergensem et Lithuanum ministrum suscepta, Orationes quatuor et totidem Colloquia comprehendens. Posen, 1602 (gegen den lithauischen Calvinisten A. Chrastov gerichtet).

[2]) Unter Verweisung auf diese vielen von Bellarmin citirten Stellen bemerkt Burghaber (Theolog. polem. Köln, 1676; Controv. 41, §. 23), daß ein Fisher, Alphons a Castro, Navarrus u. A. von Gerhard citirte Theologen um Schriftbeweise für das Fegefeuer nicht verlegen zu sein gebraucht hätten. Daß übrigens diese Stellen nicht sämmtlich von zwingender Beweiskraft sind, gesteht Bellarmin selber ein; nach Veronius (vgl. meine Schrift über Fr. Suarez Bd. I, S. 113, Anm. 1) reducirt sich die Zahl der wirklich beweisenden Stellen auf ein sehr geringes Quantum, und erweisen sich die meisten von Bellarmin citirten für eine dogmatische Beweisführung als ungeeignet und unbrauchbar.

keine Möglichkeit einer jenseitigen Reinigung und Läuterung gibt. In Pred. 11, 3 ist allerdings von einem endgiltigen, unwiderruflichen Entscheide am Abschluß des Zeitlebens die Rede, der Sterbende gehört nothwendig zu einer der beiden Classen der Verdammungswürdigen oder der für das selige Leben Geretteten; unter den letzteren sind jedoch auch Diejenigen inbegriffen, die nach dem Tode in's Fegefeuer gelangen. Die Unterscheidung zwischen benedicti und maledicti in Matth. 25, 34. 41 bezieht sich auf das Endgericht, und läßt keinen Schluß auf die Nichtexistenz des dem Endgerichte vorausgehenden Fegefeuers zu. Die Verheißung Christi an den mitgekreuzigten Schächer (Luk. 23, 43) drückt eine ganz besondere Gnade aus, die eben nur dem Schächer zu Theil wurde.

Im zweiten Buche seiner Schrift über das Fegefeuer geht Bellarmin auf die verschiedenen besonderen Fragen ein, welche das Fegefeuer betreffen, so wie auf die falschen Sätze Luther's aus jener Periode, in welcher er noch an das Fegefeuer glaubte. Bei der Frage über die Örtlichkeit vertheidiget Bellarmin die Ansicht, daß das Fegefeuer ein unterirdischer Ort sei; das Feuer der Läuterungsqual ist als physisches Feuer zu nehmen, die schmerzende Wirkung desselben auf die Seele lasse sich nicht erklären. Schließlich bespricht Bellarmin noch die Wirksamkeit und die verschiedenen Arten von Suffragien für die Verstorbenen, so wie die Bedingungen, unter welchen dieselben wirksam sind.

§. 731.

In derselben letzten Sitzung des Concils, in welcher die Erklärungen über Ablässe und Fegefeuer erlassen wurden, declarirten die versammelten Väter auch noch die kirchliche Lehre über Verehrung und Anrufung der Heiligen, über den Cult der Reliquien und Bilder, letzteres mit Verweisung auf die Beschlüsse der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa, unter Zurückweisung aller abergläubischen Meinungen und Bräuche, die sich an die kirchliche Heiligenverehrung angeschlossen haben möchten, und strenger Verpönung aller Mißbräuche, mit welchen Frivolität oder schmutzige Gewinnsucht diese Seite katholischer Frömmigkeit und Andacht zu beflecken Lust fühlen möchte.

Nach Bellarmin's Bemerkung [1]) ist die katholische Heiligenverehrung derjenige Punct, gegen welchen die Protestanten am allermeisten eifern, und rücksichtlich dessen sie einer Verständigung am allerwenigsten zugänglich sind [2]). Luther und Melanchthon sehen in der Heiligenverehrung heidnische Vielgötterei; ersterem gilt die Fürbitte der heiligen Jungfrau nicht mehr, als die des nächst Besten aus dem Volke. Calvin unterzieht das Thun und Leben der alttestamentlichen Heiligen einer spottenden Kritik, und verfährt auch

---

[1]) De ecclesia triumphante, tribus libris explicata. Als Controversia generalis quarta dem zweiten Theile der Controversen Bellarmin's einverleibt.

[2]) Daher denn auch die verhältnißmäßig große Zahl der hierauf bezüglichen Schriften, besonders in der Polemik gegen die Reformirten. Wir nennen an dieser Stelle: Jacob Rabus, Christlicher und wolgegründter Gegenbericht von Miracklen unnd wunderzaichen, wie man dieselbigen auß Gottes wort und nach Catholischer allgemainer warheit rechtgeschaffen erkennen unnd urthaylen soll. Wider die ungegründte, ehrrürige Lesterschrift, welche Johann Marpach, Superintendent zu Straßburg, wider die wunderwerck der lieben Heyligen Gottes im Bapstumb newlicher zeyt in offentlichen Truck hat lassen außgehen. Dillingen, 1573. — M. Eisengrin, Streitpredig, darin neben Außlegung deß englischen Gruß und Evangelii, so auff den Tag der verkündigung Mariä gefällt, Auß hayliger Schrifft von nachfolgenden Puncten ain gründtlicher bericht gegeben wirdt: 1. Ob man Mariam, die Mutter deß Herrn im Papstumb zu ainem Gott mache. 2. Ob uns Maria in unserm ob- und anligen helffen könde. 3. Ob ain Christ, wann man nach altem brauch und herkommen zu abents und morgens mit ainer Glocken ain zaichen gibt, das Ave Maria sprechen solle, auch zu unser lieben Frawen in ihre Kirchen mit guttem gewissen wahlfarten künde. Ingolstadt, 1575. — Balth. Hager S. J., Calvinische Gottbieberey oder Rettung der Ehr Gottes in Verehrung der heyligen bildern. Wider eines unbekannten Calvinisten, der sich Theophilum Mosanum Esbacensem nennet, übelgegründte Vindicias, so er zur Rettung D. Abrahams Sculteti bei der unchristenlichen Bildstürmerey a. 1619 zu Prag gehaltenen Götzenpredig im folgenden Jahr eylfertig in Truck geben. Allda neben ausführlichem Bericht von H. Bildern und Erörterungen vieler anderer nützlichen Fragen von strittigen Glaubenssachen sonnenklar erscheint, wie die Calvinisten in Abreissung der H. Bildern Gott wahrhafftig die Ehr stehlen. In 4 Teyl unterschieden. Mainz, 1623. — In des belgischen Jesuiten Carl Scribani Werke: Orthodoxae fidei controversa, in 6 Büchern (Antwerpen, 1609 ff.) handeln die letzten 4 Bücher de reliquiis Sanctorum, de miraculis, de cultu et invocatione Sanctorum, de imaginum veneratione.



mit den heiligen Personen der neutestamentlichen Bücher nicht glimpflicher; die Centuriatoren erkennen in der allmälichen Ausbildung der kirchlichen Heiligenverehrung die handgreiflich wahrzunehmende Entartung der in gewissen Beziehungen geradezu in's Heidenthum zurücksinkenden Kirche. Sie gehen in ihrer fanatischen Gehässigkeit so weit, daß sie z. B. der Mutter Jesu es als eine schwerste, der Sünde Eva's gleichkommende Sünde anrechnen, den zwölfjährigen Jesus im Tempel verloren zu haben. Bellarmin beweist die Schriftgemäßheit der katholischen Heiligenverehrung aus solchen Stellen, aus welchen unläugbar hervorgeht, daß die in denselben ausgedrückte oder gebilligte Verehrung heiliger Personen einen über die civilis honoratio erhabenen Grad der Pietät, also einen wirklichen Cult ausdrücke, obschon dieser Cult nicht als Anbetung, sondern als etwas zwischen Anbetung und civilis honorificatio in der Mitte Stehendes verstanden sein will. Daraus erhellt hinlänglich, daß die den Heiligen gezollte Verehrung nicht als Anbetung der Heiligen gemeint ist. Auch die katholische Anbetung der Heiligen wird von den Protestanten durch ungerechte und unwahre Unterstellungen mißdeutet. Melanchthon meint, daß die Katholiken den Heiligen Allwissenheit beilegten; wir Katholiken sagen, daß die Heiligen unsere Bitten durch Gottes Vermittelung kennen lernen. Calvin findet die Fürbitte der Heiligen nicht verträglich mit dem ausschließlichen Mittleramte Christi; aber dann muß er auch diejenigen Bücher der heiligen Schrift verwerfen, in welchen die Engel als Mittler unserer Gebete an Gott dargestellt werden (Tob. 12, 12; Offenb. 8, 4). Die heilige Schrift bezeugt aber auch die Fürbitten heiliger Menschen; so ist in der Stelle Jer. 15, 1, welche Calvin vergeblich zu entkräften oder gar in ein Zeugniß wider die Fürbitte der Heiligen umzukehren sich bemüht; ferner in 2 Makk. 15, 12. 13; Offenb. 5, 8; 6, 10; 2 Petr. 1, 15; Luk. 16, 27. 28. Zudem lehrt die Schrift ausdrücklich die Verbindung der diesseitigen Kirche mit der jenseitigen triumphirenden (vgl. Hebr. 12, 22; Eph. 2, 19; Gal. 4, 26), und Calvin's gegentheilige Behauptung ist eben nur ein willkürlicher Machtspruch. Die Protestanten können nicht läugnen, daß die Schrift der Fürbitte der noch auf Erden Lebenden, namentlich frommer Menschen große Kraft und Wirksamkeit beilege (vgl. 1 Kön. 7, 8; Röm. 15, 30 u. s. w.); sollten die Fürbitten der bereits Vollendeten, und in seligem Frieden mit Gott und den Menschen von

der Erde Abgeschiedenen minder wirksam sein? Auf diese Frage haben die Protestanten, bemerkt Bellarmin, niemals etwas der Rede Werthes zu antworten gewußt.

Im nächstfolgenden Buche seines Werkes vertheidiget Bellarmin den Bilder- und Reliquiencult gegen die Reformatoren überhaupt, namentlich aber gegen die magdeburger Centuriatoren und gegen Calvin, dessen Anhänger gegen die Heiligthümer der alten Kirche vandalisch hausten, und z. B. nach Angabe des Surius die heiligen Leiber des Irenäus, Hilarius und Martinus verbrannten, und deren Asche in die Flüsse warfen. Länger, als bei der Verehrung der Reliquien, hält sich Bellarmin bei der Verehrung der Bilder auf; er beweist nicht nur die Verehrungswürdigkeit derselben, sondern erörtert auch die Art der Verehrung, die ihnen gebührt, und entscheidet sich nach Vorführung dreier verschiedener Meinungen hierüber dahin, daß den Bildern nicht proprie et per se, sondern improprie und per accidens dieselbe Verehrung gebühre, wie den Personen, welche durch sie dargestellt sind. Den Schluß des Buches bildet eine Abhandlung über die Verehrung des heiligen Kreuzes, welchem Bellarmin im Widerspruche gegen angesehene mittelalterliche Lehrer den cultus latriae abspricht [1]). Im dritten Theile seines Werkes handelt Bellarmin von den Kirchengebäuden, von der Ausschmückung der Kirchen, von Ceremonien, Festen, Wallfahrten u. s. w., welche gleichfalls gegen die mancherlei Bemängelungen und Mißdeutungen der Protestanten vertheidiget werden.

Eine weitläufige und höchst eingehende Erörterung der im zweiten und dritten Buche des eben erwähnten Werkes Bellarmin's besprochenen Gegenstände findet sich in den ersten fünf Foliobänden der Werke Gretser's [2]), aus welchen die ersten drei Bände vom heiligen Kreuze handeln, die nächstfolgenden zwei eine defensio rituum ecclesiasticorum enthalten. Der erste Band enthält Gretser's Werk de S. Cruce in 5 Büchern [3]), deren erstes vom Kreuze, an welchem

---

[1]) Ein Anhang zum zweiten Buche enthält die schon an einem früheren Orte (siehe Bd. II, S. 553, Anm. 1) citirte Abhandlung Bellarmin's: Refutatio libelli, qui falso Synodus Parisiensis inscribitur.

[2]) Jacobi Gretseri S. J. Theologi Opera omnia. Tom. XVII, Regensburg, 1734 ff. Fol.

[3]) Zuerst erschienen zu Ingolstadt, 1598.

Christus hieng, das zweite von den Kreuzesbildern, das dritte von den Erscheinungen des heiligen Kreuzes, das vierte vom Kreuzzeichen, das fünfte vom geistlichen Kreuze handelt. Als Anhang folgt eine Abhandlung über Myrrhenwein und Myrrhengefäße, so wie eine Vertheidigung der in Bellarmin's vorerwähntem Werke [1]) enthaltenen Abschnitte über das heilige Kreuz gegen den Calvinisten Junius [2]). Der zweite Band enthält eine Sammlung von Lobpreisungen des heiligen Kreuzes von verschiedenen lateinischen und griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern, die der byzantinischen Kirche angehörigen größtentheils zum erstenmale von Gretser edirt. Zu diesen neu edirten Encomien gehören unter der Aufschrift: De inventione S. Crucis die Oratio Alexandri Monachi de inventione S. Crucis (griech. u. latein.) nebst einem Auszuge aus der Oratio unter dem Titel: Historicum Encomium de inventione; ferner ein kurzes Fragment über denselben Gegenstand aus der Chronik des Georgius Hamartolus. Die Rubrik de exaltatione crucis enthält größtentheils Inedita, und zwar von den Erzbischöfen Joseph von Thessalonicä, Andreas von Creta, Makarius von Philadelphia, Theophanes Cerameus zu Tauromenia in Sicilien, vom Kaiser Leo, von dem byzantinischen Presbyter Pantaleon, von den constantinopolitanischen Patriarchen Germanus [3]), Philotheus, Callistus, Joh. Calleca u. A. Die Abtheilung mit der Aufschrift de adoratione S. Crucis media quadragesima enthält Inedita von Theodorus Studites, von den Patriarchen Germanus, Xiphilimus, Philotheus, und von dem bulgarischen Erzbischof Theophylakt. Diesen folgen dann noch weitere Encomien auf das heilige Kreuz am Feste vom 1 Aug., am Charfreitage, Lobreden auf das heilige Kreuz im Allgemeinen, Erzählungen aus alten Kirchenschriftstellern über Kreuzerscheinungen und über die Auffindung des Kreuzes. Unter die Encomien sind zu wiederholten Malen Bruchstücke aus den griechischen Kirchenbüchern aufgenommen. Den Beschluß machen zwei Reden de restitutione imaginum, die eine vom Patriarchen Germanus, die andere von Theophanes Cerameus. Der dritte Band enthält in fünf Büchern

---

[1]) De ecclesia triumphante II, capp. 27 — 30.

[2]) Apologia pro cruce, in qua Christus passus, pro imagine et pro signo crucis contra Franciscum Junium Calvinistam.

[3]) Vgl. Bd. III, S. 476, Anm. 1.

eine Abhandlung über Münzen mit dem Kreuzzeichen, eine weitere über die Kreuzzüge nebst einer Apologie der Kreuzzüge gegen die lutherischen Gelehrten Dresser und Reinecke, ferner eine Vertheidigung des liturgischen Gebrauches und der Verehrung des heiligen Kreuzes gegen Danäus, Hospinian und Marbach, und schließlich eine Zusammenstellung hymnologischer Preisungen des Kreuzes. — Die zwei nächstfolgenden Bände der sämmtlichen Werke Gretser's enthalten, wie schon erwähnt, die defensio rituum ecclesiasticorum. Die besonderen Gegenstände der hierauf bezüglichen Abhandlungen sind die crux disciplinarum oder freiwillige Abtödtung und Kasteiung in drei Büchern, mit polemischen Abhandlungen gegen Heilbrunner, Melchior Volk, Zeäman [1]); die peregrinationes sacrae mit polemischen Abhandlungen gegen Pierre du Moulin und Casaubon; Processionen und Bittgänge in zwei Büchern; die christlichen Feste [gegen Danäus, Hospinian, Dresser] [2]), und endlich zwei Bücher von den kirchlichen Segnungen sammt einem dritten de maledictionibus [3]).

§. 732.

Nach den bisher angeführten Controversgegenständen erübriget noch eine nähere Auseinandersetzung eines Gegenstandes von primärer Wichtigkeit, des Locus de ecclesia. Die trienter Versammlung hatte sich hierüber nicht umständlicher ausgelassen, sondern sah es als eine selbstverständliche Sache an, daß sie als Versammlung der mit dem Papste geeinigten Bischöfe die legitime Repräsentation der wahren Kirche Christi sei. Es blieb den nachfolgenden Polemikern

---

[1]) Dazu als Nachhang in Opp. Tom. XVII, P. II, p. 1—22: Rationes a priori prorsus apodicticae et euclideae, cur quintevangelici Praedicantes a disciplinis, ciliciis adeoque ab omni carnis maceratione quam diligentissime abstineant.

[2]) Dazu als Nachhang in Tom. XVII, P. I, 163—208: Libri quinque de Festo Nativitatis et Epiphaniae Domini. Quos ex adversariis Jacobi Gretseri ... Georgius Stengelius concinnavit.

[3]) Am Schlusse des fünften Bandes ist eine, auf Kreuze, Bilder, Meßopfer, Todtenmesse, heiliges Öl, Exorcismen, Processionen und Stationen u. s. w. bezügliche Vindicatio nonnullorum locorum Tertullianicorum a Fr. Junii depravationibus angehängt (Tom. V, P. II, p. 305 – 333).

überlassen, den Nachweis zu liefern, daß die katholische Kirche, deren Repräsentation das Concil war, die einzig wahre und legitime Kirche der Glaubenden sei. Wir nennen aus denjenigen, welche sich dieser Aufgabe unterzogen, neben Turrianus [1]) und Gregor von Valentia [2]) vornehmlich Bellarmin, der auf die genannten Beiden und mehrere Andere verweist, und Stapleton.

Bellarmin [3]) geht vom Begriffe der Kirche aus, die er als *coetus vocatorum* definirt. Die Analyse des biblischen Begriffes der Vocati oder Berufenen ergibt bereits die Falschheit des wiklef'schen, pelagianischen, novatianischen, confessionalistischen Begriffes der Kirche; die Kirche ist nicht die ausschließliche Gemeinschaft der Prädestinirten oder der Vollkommenen, oder der niemals im Bekenntniß ihres Glaubens Wankenden, oder der von Gott als gerecht Erklärten. Aus dieser Rectification des Begriffes der Kirche ergibt sich bereits auch, daß die Kirche nicht in dem verborgenen, und nur Gott bekannten Häuflein jener wenigen Guten bestehen könne, welche nach der Behauptung Luther's, Melanchthon's, der Centuriatoren u. s. w. die wahre Kirche constituiren sollen, so daß die sogenannte sichtbare Kirche d. i. die hierarchisch geleitete katholische Kirche mit ihrem Opfer und Priesterthum zusammt den an diese sichtbare Kirche Glaubenden nur eine Scheinkirche wäre. Die Protestanten fühlten später selber das Überspannte und Einseitige ihrer Auffassung des Wesens der Kirche, und gaben dem Worte nach die Sichtbarkeit der Kirche zu, blieben aber deßungeachtet der Sache nach bei ihrer ersten Auffassung stehen, die den klarsten und unzweideutigsten Aussagen der Schrift entschiedenst widerspricht. Nicht nur im Alten Testamente wird die Kirche bestimmtest als eine sichtbare hingestellt und das ganze Volk Israel als Kirche bezeichnet (4 Mos. 20, 4; 3 Kön. 8, 14), sondern auch im Neuen Testamente drückt die erste und grundhafte Bestimmung des Wesens der Kirche entschiedenst die Sichtbarkeit der Kirche aus. Mag man unter dem Felsen, auf welchen die Kirche gebaut sein soll, Petrum oder Christum verstehen, so waren damals, als die Worte Matth. 16, 18

[1]) Hieher gehören mehrere gegen A. Sadeel gerichtete Schriften des Turrianus, deren Titel bei Backer III, S. 719 f., n. 23—26 verzeichnet sind.

[2]) Analysis fidei catholicae, pars VI.

[3]) De ecclesia militante Libb. III et IV.

gesprochen wurden, sowol Petrus als auch Christus sichtbare Personen, deren erstere durch die Nachfolger Petri, die letztere durch den menschlichen Stellvertreter Christi als Hauptes der Kirche repräsentirt ist. Die Kirche wird als eine sichtbare hingestellt in der Mahnung Christi bei Matthäus 18, 17, in der Mahnung Pauli an die Kirchenvorsteher zu Ephesus Apgsch. 20, 28; die Kirche wird als die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen hingestellt in Apgsch. 15, 3. 4; 18, 22; 1 Tim. 3, 14. 15 u. s. w. An anderen Stellen der Schrift wird die Kirche, wenn sie auch nicht ausdrücklich genannt wird, so beschrieben, daß sie nicht anders denn als sichtbare Kirche gefaßt werden kann; so z. B. in Jesai. 2, 2; Dan. 2, 35; Mich. 4, 1, wo die Kirche einem hohen, allwärts in die Augen fallenden Berge verglichen wird — ein Vergleich, der durch sich selbst an Matth. 5, 14 erinnert. Das Moment der Sichtbarkeit ist der ganzen Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der Kirche aufgeprägt; im Alten Testamente war das Beschnittensein das sichtbare Kennzeichen der kirchlichen Mitgliedschaft, im Neuen Testamente stellte sich die Kirche in den Aposteln und Jüngern des Herrn so sichtbar dar, daß der heilige Geist sichtbar über sie herabkam. Die Kirche wuchs dann sichtbar auf 3000 und 5000 Mitglieder u. s. f., und als Glieder der Kirche galten damals und fortan alle Jene und einzig Jene, welche durch Empfang der Taufe und Bekenntniß des kirchlichen Glaubens sich der Kirche anschloßen und nicht nachträglich von der Kirche förmlich abfielen oder ausgeschlossen wurden. Das Moment der Sichtbarkeit ergibt sich eigentlich schon aus dem Begriffe der Kirche als einer Gesellschaft; und die Gerechten in Israel, die zur Zeit der Geburt Christi nach der Meinung Melanchthon's und der Centuriatoren ausschließlich die Kirche constituirt haben sollen, standen als Glieder der Kirche Israels ganz innerhalb der von den Hohenpriestern Israels überwachten und geleiteten kirchlichen Lebensordnung.

§. 733.

Da die Gegner die sichtbare Kirche nicht für die wahre Kirche gelten lassen, so sprechen sie, namentlich Calvin — fährt Bellarmin weiter — ihr auch die Indefectibilität und Unfehlbarkeit ab, welche beiden Eigenschaften ausschließlich der unsichtbaren Kirche eignen

sollen. Indeß ist die Indefectibilität und Infallibilität der sichtbaren Kirche durch die ausdrücklichsten Versicherungen der Schrift sichergestellt. Die (sichtbare) Kirche ist nach den Worten des Herrn auf einen Felsen gegründet, die Mächte der Hölle sollen ihr nichts anhaben können; sie ist nach des Apostels Worten eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 3, 15), der Herr wird bei seinen Aposteln (und deren Nachfolgern) bleiben bis an's Ende der Zeit (Matth. 28, 20). In Eph. 4, 11 ff. ist der Fortbestand der Kirche bis zur Vollendung der Zeiten, welche auch die diesseitige Vollendung der Kirche sein wird, ausgesprochen; in Psalm 47, 9 ist gesagt, daß sie von Gott auf ewig gegründet sei; die evangelischen Gleichnisse vom Acker, auf welchem Weizen und Unkraut bis zur Zeit der Ernte fortwachsen, vom Gastmale, an welchem Gute und Böse theilnehmen, von der Tenne mit Fruchtkörnern und Spreu u. s. w. deuten alle auf den gottgewollten zeitlichen Fortbestand der sichtbaren Kirche hin, in welcher erst am Ende der Zeiten das zur Zeit geduldete Böse vom Guten abgeschieden werden soll. Die Gegner führen als Beweise der Defectibilität der Kirche den Sündenfall der ersten Eltern an, welche dazumal die gesammte Kirche repräsentirten; ferner den Abfall des gesammten Volkes Israel zur Anbetung des goldenen Kalbes, den allgemeinen Abfall des erwählten Volkes von Gott zur Zeit des Propheten Elias, ausdrückliche Weissagungen der Schrift über den defectus ecclesiae (Dan. 9, 27; Luk. 18, 8; 2 Theff. 2, 3; Jer. 7, 4). Darauf ist zu erinnern, daß die Protoplasten nicht die Kirche in pleno, sondern nur den Anfang derselben repräsentirten; zur Anbetung des goldenen Kalbes ist nicht die ganze Kirche Israel abgefallen, vielmehr hat ihr Haupt Moses sammt den Leviten sich von dieser Sünde rein erhalten; der Abfall unter Elias betrifft bloß den dem König von Samaria unterthanen Theil des Volkes Israel, von welchem Theile zudem 7000 Männer dem Herrn treu blieben. Und gesetzt, es wäre ganz Israel zusammt Juda von Gott abgefallen, so wäre dieß nur der Abfall einer Particularkirche, nicht der Gesammtkirche gewesen, welche auch außerhalb Israel Glieder und Bekenner hatte. Ein ganz besonders schlagendes Argument ad hominem für das wirkliche Aufhören der wahren sichtbaren Kirche, wenn sie bis dahin bestanden haben sollte, glaubt Calvin in der Thatsache gefunden zu haben, daß der vom basler Concil entsetzte Papst Eugen IV ohne kano-

nische Wiederwahl, also unrechtmäßig mit Verdrängung des Papstes Felix V den päpstlichen Stuhl neuerdings bestiegen habe, und alle seitherigen Päpste sich als Nachfolger dieses illegitimen Usurpators betrachten. Die Antwort hierauf lautet einfach, daß das basler Concil von dem Momente an, in welchem es die Absetzung des Papstes Eugen IV beschloß, ein rechtmäßiges Concil zu sein aufgehört hatte.

Mit der Indefectibilität hängt auf's Engste die Infallibilität zusammen, indem erstere durch letztere gestützt wird, daher auch die Infallibilität zum Theile aus denselben Stellen der Schrift, durch welche die Indefectibilität zu beweisen ist, gefolgert wird. Außerdem lehrt die Schrift, daß man schuldig sei, die Kirche zu hören, und daß, wer sie nicht höre, einem Heiden und Publican gleich zu erachten sei (Matth. 18, 17); die Forderung wäre ungerecht und unbillig, wenn die Kirche fehlbar wäre. Zudem hat die Kirche Christum zum Haupte, und wohnt ihr der heilige Geist als Lebensgeist ein; jeder Irrthum der Kirche in Sachen der göttlichen Heilswahrheit würde demnach auf Gott selbst zurückfallen. Die Gegner berufen sich auf 3 Kön. 22, 23, wo erzählt wird, daß zur Zeit des Michäas alle Propheten, 400 an der Zahl, mit Ausnahme des Michäas geirrt hätten und somit die Kirche, die ihnen pflichtschuldig folgte, in Irrthum geführt worden sei. Aber jene angeblichen Propheten waren ja augenscheinlich falsche Propheten, und wurden auch von Achab als solche angesehen, wie aus der biblischen Erzählung deutlich hervorgeht (vgl. 3 Kön. 22, 7. 8); zudem waren es nur Irrlehrer Samarias, während es in Juda viele rechtgläubige Propheten gab. Die eigentlichen ordentlichen Vertreter der lehrenden Kirche waren indeß gar nicht die Propheten, sondern die Priester in Jerusalem, von welchen in der angezogenen Stelle gar keine Rede ist.

§. 734.

An das Gesagte schließt sich bei Bellarmin die Entwickelung von den Merkmalen der wahren Kirche an. Luther hatte in seiner Schrift de conciliis et ecclesia sieben Merkmale aufgestellt, darunter jedoch kein einziges von den im constantinopler Symbol enthaltenen. Die nachherigen Lutheraner reducirten jene sieben Merkmale auf zwei: Verkündung des reinen Gotteswortes, echte Sacramente.

Diese Merkmale sind aber schon deßhalb nicht glücklich gewählt, weil sie die wahre Kirche nicht augenfällig machen; denn jede Genossenschaft, die sich als Kirche ausgibt, beansprucht, die wahre Lehre und die echten Sacramente zu haben. Bellarmin fordert von den fraglichen Merkmalen, daß sie das durch sie Charakterisirte evidenter credibile machen; die richtig getroffene Caraktеristik der katholischen Kirche wird so ausfallen, daß sie den Anspruch derselben, die wahre Kirche Christi zu sein, zur evidenten Glaublichkeit erhebt. Bellarmin nennt als seine Vorgänger in der Behandlung dieses Gegenstandes aus der patristischen Epoche Augustinus[1]), welcher vier Merkmale, Hieronymus[2]), welcher zwei Merkmale, Vincentius Lerinensis[3]), welcher drei Merkmale angibt. Unter den Neueren stellen Driedo[4]) und Petrus de Soto[5]) drei Merkmale, Hosius vier, Sander[6]) sechs, Michael Medina[7]) eilf, Cunerus Petri[8]) vierzehn Merkmale auf, Bellarmin gibt deren fünfzehn an, welche sich auf die vier des constantinopler Symbols: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolicität reduciren lassen[9]). Sie lauten: Catholicitas, Antiquitas, Duratio in futurum, Amplitudo, Successio legitima, Consensus cum doctrina antiquae ecclesiae, Unio membrorum inter se et cum capite, Sanctitas doctrinae, Efficacia doctrinae, Sanctitas Patrum religionis, Gloria miraculorum, Lumen propheticum, Confessio adversariorum, Infelix exitus oppugnatorum, Felicitas temporalis divinitus collata defensorum. Der Ausführung und Erhärtung dieser 15 Merkmale

---

[1]) Contra epistolam fundamenti. Siehe Bd. I, S. 635.

[2]) Contra Luciferianos. Siehe Bd. II, S. 520.

[3]) Commonitorium.

[4]) De eccles. dogm. P. II, Lib. IV, c. 2.

[5]) Defensio P. I, c. 44 ff.

[6]) De visib. monarch. VIII, 50.

[7]) De recta fide, Lib. II u. Lib. VII, c. 26.

[8]) Vera ac germana Ecclesiae Christi designatio per 14 proprietates sive notas. Löwen, 1568.

[9]) Diese vier Merkmale geben das Gerüst der Ausführung des Kirchenbegriffes in dem von Erasmus Ebermann verfaßten Enchiridion de ecclesia et ejus notis, quibus a falsa distinguitur. Salzburg, 1612.

ist das vierte Buch des hier besprochenen Werkes Bellarmin's gewidmet [1]).

§. 735.

Stapleton [2]) befolgt in der Entwickelung des Begriffes und Wesens der Kirche denselben Gang wie Bellarmin, und handelt in 5 Quästionen zuerst vom Namen der Kirche (ecclesia = coetus vocatorum), sodann von den Gliedern, ferner von den wesentlichen Eigenschaften, wie auch von den Merkmalen der Kirche, und kommt hiedurch endlich auf die volle und erschöpfende Definition der Kirche, deren Begriff sich ihm einzig in der katholischen Kirche wahrhaft und vollkommen verwirklichet zeigt. Bezüglich der Frage von den Gliedern der Kirche erweist Stapleton gegen die Protestanten im Allgemeinen, daß die Kirche nicht bloß aus den Erwählten bestehe; speziell ferner gegen Wiklef, Hus und Calvin, daß nur Getaufte als Glieder der sichtbaren Kirche gelten können, und auch die Erwählten vor ihrer Berufung und Taufe nicht dafür anzusehen seien. Stapleton protestirt weiterhin gegen den laxen Kirchenbegriff des französischen Calvinisten Philipp von Mornay, der, in das entgegengesetzte Extrem einer Beschränkung des Begriffes der Kirchengemeinschaft auf die Erwählten fallend, alle Christen ohne Unterschied, Rechtgläubige und Irrgläubige, zur Kirche rechnet. Umgekehrt darf man den Begriff der kirchlichen Gemeinschaft nicht auf die Guten und Gerechten beschränken; die Reformatoren selber fühlten theilweise das Überspannte ihrer ursprünglichen Behauptungen, und werden dieselben mit ihrer Ansicht über zeitlich unheilbare Verdorbenheit der Menschennatur niemals in Einklang zu bringen vermögen. Als Qualitäten der Kirche bezeichnet und erweist Stapleton die Sichtbarkeit, Perpetuität, Allgemeinheit, Apostolicität, Heiligkeit, Einheit. Als charakteristische Merkmale, an welchen die Kirche zu erkennen ist, gelten ihm Antiquität, ununterbrochene Succession der

[1]) Eine treffliche, gehaltvolle und zugleich sehr praktische und volksthümliche Behandlung der Lehre de notis ecclesiae findet sich in des Jesuiten G. Scherer: „Neunundzwanzig Predigen von Notis, Merck- und Kennzeichen der wahren und falschen Kirchen" Opp. (Bruck in Mähren, 1599, 2 Tom. fol.) Bd. II, fol. 86—180.

[2]) Relectio principiorum fidei scholastica (vgl. Oben S. 430, Anm. 1), Controv. 1.

Hirten als Nachfolger der Apostel, Universalität und Einheit. Jene christlichen Glaubensgenossenschaften, welche diese Eigenschaften und Merkmale an sich nicht nachweisen können, vermögen sich auch nicht als wahre und echte Kirchengemeinschaften zu legitimiren. Luther definirte die Kirche in seinem Commentar zur Genesis: Ecclesia est locus vel populus, ubi Deus habitat sic efficaciter, ut faciat nos intrare in regnum coelorum. Diese Definition paßt bloß auf die Erwählten, von Einheit, Katholicität und Apostolicität ist da gar keine Rede. Die augsburger Confession definirt die Kirche als congregatio membrorum Christi h. e. Sanctorum, qui vere credunt et obediunt Christo. Eine Kirche in diesem Sinne würde nur die Guten und actuell Heiligen in sich fassen; auch wiederholen sich in dieser Definition alle übrigen Mängel der luther'schen. Dasselbe gilt von der ähnlich lautenden Definition des Musculus in dessen locis communibus. Calvin gibt[1]) eine allerdings etwas bessere Definition, hebt aber statt des Grundhaften und Primären doch nur das Abgeleitete und Accidentelle hervor; er betont Allgemeinheit, Einheit in der Wahrheit, unterläßt aber zu sagen, wodurch Allgemeinheit und Einheit in der Wahrheit gestützt, getragen und gehalten sein muß. Eine auf das Wesentliche gehende Begriffsbestimmung wird die Kirche bezeichnen als: Societas Christi nomen profitentium in unitate fidei et Sacramentorum collecta atque legitime ordinata. In der entsprechenden Vollständigkeit aber wird die Definition der Kirche des Neuen Bundes lauten: Multitudo collecta Christi nomen profitentium incipiens a Jerusalem, indeque per universum mundum dispersa, crescens per omnes gentes, semper illustris et manifesta, mixta bonis et malis, electis et reprobis, fide et Sacramentis sancta, origine et successione apostolica, amplitudine catholica, connexione et ordine membrorum una, duratione perpetua.

Die Protestanten geben nicht zu, daß die römische Kirche zusammt den übrigen ihr anhängenden Kirchen jene Eine wahre Kirche sei, welche zu Jerusalem in der Kirche Petri angefangen habe. Die sogenannte katholische Kirche sei einmal die wahre Kirche Christi gewesen, habe sich aber von einer bestimmten Zeit an, welche von Verschiedenen in verschiedene Epochen, vom Papst Silvester ange-

[1]) Institutt. Lib. IV, c. 1, n. 9.

fangen bis auf das constanzer Concil herab, verlegt wird, in das Reich des Antichrist verkehrt[1]). Einige gehen noch weiter, und verlegen, wie die magdeburger Centuriatoren, den Anfang des Verderbens der Kirche in die apostolische Zeit, und machen den heiligen Petrus selber schon zu einem Mitschuldigen dieses Verderbens, gegen welches der Apostel Paulus geeifert habe. Dahin führt also das gegen die katholische Kirche gerichtete Beginnen, irgend einen Zeitpunct ausfindig zu machen, in welchem die Kirche von sich selbst abgefallen sei. Diesen Behauptungen gegenüber ist nun nachzuweisen, daß die römisch-katholische Kirche jene Qualitäten besitze, und an ihr jene Merkmale zutreffen, welche der wahren Kirche eignen. Dieser Nachweis fällt der Geschichte zu, welche zeigt, daß alle Kirchen zu allen Zeiten bis auf die Gegenwart in Gemeinschaft mit der römischen Kirche gestanden sind, daß einzig die römische Kirche zusammt den mit ihr vereinigten Kirchen eine ununterbrochene Abfolge von Bischöfen aufzuweisen hat, daß die römisch-katholische Kirche die einzige sichtbare Kirche vor Entstehung der Häresien gewesen, daß einzig die katholische Kirche zufolge der ununterbrochenen Reihenfolge ihrer Bischöfe das Merkmal der Apostolicität wie jenes der Perpetuität ansprechen könne, daß einzig sie die Einheit in Lehre, Sacrament und Oberhaupt aufrecht erhalten habe und zu erhalten wisse, daß einzig durch ihre Sorgen und Mühen die durch die Apostel begonnene Verbreitung des Glaubens weitergeführt und die Christianisirung der Völker fortgesetzt worden sei u. s. w.

Auf diese Weise läuft also der Nachweis der wahren Kirche in eine Apologie der katholischen Kirche als geschichtlicher Erscheinung aus. In großartiger Weise wurde dieser Nachweis in dem Geschichtswerke geliefert, welches der italienische Oratorianer und nachmalige Cardinal Cäsar Baronius den magdeburger Centuriatoren entgegenstellte[2]). Ein anderer Oratorianer, Thomas Bozius faßte die im Geschichtswerke seines großen Ordensgenossen verfolgten Zwecke in eine theoretische Disciplin zusammen, und veröffentlichte

---

[1]) Vgl. die hierauf bezügliche Polemik des Fr. Suarez gegen Jakob I v. England in meiner Schrift über Suarez Bd. I, S. 98—102.

[2]) Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198. Tomi XII, fol. Erste Ausgabe, Rom, 1588—1607; letzte Ausgabe: Baronii Ann. eccl. cum continuatione Raynaldi, critica Pagi; accedunt animadversiones

in zwei Quartbänden ein Werk von den Kennzeichen der wahren Kirche [1]), deren er nicht weniger als hundert aufzählte, d. h. er trug in sein Werk Alles zusammen, was zur Vertheidigung der römisch-katholischen Kirche wider ihre Gegner und Angreifer gesagt werden konnte, und verarbeitete diesen Stoff im Geschmacke und gemäß den Bedürfnissen seines Zeitalters unter jenen Gesichtspuncten, welche sich ihm von einem, den Bewegungen des Reformationszeitalters entrückten Standorte aus darboten, ohne spezielles Eingehen auf die vielfältigen und getheilten Meinungen der Gegner, einzig nur auf die Ausführung des im Geiste gefaßten Gedankens, auf die Darlegung der in ihrer geschichtlichen Erscheinung sich offenbarenden Größe und Hoheit der katholischen Kirche bedacht.

§. 736.

Die Kirche ist zufolge des ihr einwohnenden göttlichen Geistes im sicheren, untrüglichen Besitze der Wahrheit, und demzufolge über die Gefahr des Irrens hinausgehoben. Obwol aber der heilige Geist der Kirche als solcher einwohnt — bemerkt Stapleton [2]) — so haben doch nicht alle Glieder gleichmäßig und auf dieselbe Weise an dem die Kirche beseelenden Geiste Antheil, der vielmehr seine Gaben verschieden austheilt, wie denn auch die Ämter und Verrichtungen in der Kirche verschieden ausgetheilt sind. Daraus ergibt sich, daß, obschon die Kirche in Glaubenssachen sicher und untrüglich urtheilt, doch nicht jeder Einzelne gleichfalls sicher und untrüglich urtheile, und überhaupt nur Derjenige, dem zusammt dem Amte eine spezielle Vocation hiefür ertheilt worden, zu urtheilen berufen

in Pagium et apparatus ad eosdem annales cura Dom. Georgi et Jo. Dom. Mansi. Lucca, 1738—1795. Tom. XXXVIII, fol. Als Fortsetzer des Baronius sind neben Raynold noch zu nennen Abraham Bzovius O. P. (Rom, 1616, Tomi VIII), Heinrich Spondanus (Tom. I et II Paris, 1640 f., Tom. III Lyon, 1678), Jakob de Laderchi als Fortsetzer Raynald's (Rom, 1728 ff. Tom. III, fol.) und neuestens A. Theiner, der kürzlich auch eine verbesserte Wiederausgabe seiner Vorgänger Baronius, Raynald, Laderchi (erscheinend zu Bar le Duc, 1864 ff.) zu veranstalten angefangen hat.

[1]) De signis ecclesiae Dei Libri XXIV. Auctore Thoma Bozio Eugubino. 2 Tomi, Cöln, 1626.

[2]) De principiis fidei doctrinalibus, Lib. V et Controv. 2.

sei. Ein solcher Beruf steht gemäß Apstgsch. 1, 8 einzig den Bischöfen und Priestern zu, und dieß unter der Voraussetzung, daß sie die legitime Weihe haben und an der kirchlichen Einheit Theil haben. Die Apostel haben bestimmtestens hervorgehoben, daß sie die Hüter des ihnen anvertrauten Gotteswortes seien, und somit, wie sich dann von selbst versteht, in den über Sinn und Bedeutung desselben entstehenden Streitigkeiten das entscheidende Wort zu sprechen haben; so der Apostelfürst Petrus Apstgsch. 15, 7, der Apostel Paulus und sein Begleiter Barnabas Apstgsch. 13, 47, vgl. 2 Kor. 5, 19. 20; Eph. 3, 8, der Apostel Johannes 1 Joh. 4, 6. Daß diese geistige Führerschaft in religiösen Dingen nicht mit den Aposteln aussterben, sondern in einem perpetuirlichen kirchlichen Lehrstande fortbestehen sollte, ist, von verschiedenen anderen Stellen abgesehen, einzig schon durch Eph. 4, 11 ff. ganz bestimmt angedeutet. Die Gegner fühlen das Gewicht dieser Gründe ganz wol, und suchen sich der Anerkennung derselben dadurch zu entziehen, daß sie entweder die katholische Geistlichkeit für völlig entartet, und darum zur Erfüllung des ihr zustehenden Berufes nicht weiter mehr fähig erklären, oder sie streiten die Legitimität der apostolischen Succession an, welche der katholische Klerus für sich in Anspruch nimmt, oder verkehren endlich den Stand der Frage, um eine ihnen unbequeme Erörterung möglichst weit bei Seite zu schieben. Bezüglich des ersten Punctes verweist Stapleton auf Matth. 23, 2, und hebt hervor, daß die principalen Bürgschaften für die Reinerhaltung der kirchlichen Lehre die Weihegnade des kirchlichen Priesterthums und die Assistenz des der Kirche einwohnenden göttlichen Geistes seien — zwei Ursachen, welche einerseits ganz gewiß eine völlige Entartung des katholischen Klerus verhüten werden, andererseits die wirklich in besonderen Fällen vorkommenden intellectuellen und moralischen Mängel einzelner Hirten mehr als hinreichend decken werden. Musculus und Calvin werfen sich vornehmlich auf den zweiten Punct und behaupten, der katholische Klerus könne schon deßhalb nicht die apostolische Nachfolgerschaft beanspruchen, weil sich seine Reihen nicht nach dem in der urchristlichen Kirche üblichen Wahlmodus ergänzen. Diesem Einwande liegt die verfehlte Ansicht zu Grunde, daß in der altchristlichen Zeit die Gläubigen ihre geistigen Führer gewählt hätten; die in Apstgsch. 14, 2 erwähnte χειροτονία deuten sie als Volksabstimmung durch Händeaufhebung, und geben damit

zu erkennen, daß ihnen die Bedeutung des Ordinationsritus als vererbender Übertragung der geistlichen Gewalt von Jenen, die Christus gewählt hatte, auf die Nachfolger der von Christus Gewählten eine völlig fremde Sache ist. Bedeutet aber die Ordination die Übertragung und Vererbung eines besonderen Weihecharakters von den Aposteln auf deren Gehilfen und Nachfolger, und haben diese letzteren abermals in ähnlicher Weise die ihnen übertragenen geistlichen Gewalten auf die von ihnen zum heiligen Amte und Dienste Berufenen fortgepflanzt, so kann der ursprüngliche Antheil der Gläubigen an der Einsetzung von Bischöfen und Priestern nur die Bedeutung einer Postulation oder Wunschesäußerung, niemals aber den Charakter einer Amts- oder Machtverleihung gehabt haben. Die Protestanten selber können sich die Bedeutung der Ordination in der ersten christlichen Kirche nicht ganz verhehlen; Melanchthon gestand ihr in seiner Apologie der augsburger Confession und in mehreren späteren Ausgaben seiner loci communes sogar den Namen und Charakter eines Sacramentes zu, und Calvin anerkannte sie mindestens als den ordnungsmäßigen Modus des Eintrittes in den Kirchendienst; ja die französischen Hugenotten setzten auf einer Zusammenkunft in einer der Vorstädte von Paris a. 1559 fest, daß keiner zum Kirchendienste zugelassen werden solle, dem nicht von ordentlichen Ministern der calvinischen Kirche die Hände aufgelegt worden wären. Aber von wem sind diesen ordentlichen Ministern die Hände aufgelegt worden? Von wem ist überhaupt den Reformatoren die Mission zu ihrer Art von Predigt ertheilt worden? Die Gefragten berufen sich freilich auf ihre außerordentliche Mission, und rechtfertigen diese durch das Verkommen der alten Kirche; jene Kirche, von welcher sie die Mission zu ihrem Werke empfangen, und die Ordination durch Händeauflegung hätten begehren können, sei zur Zeit ihres Auftretens gar nicht vorhanden gewesen. Aber dieß wäre eben erst zu erweisen; so lange es nicht bewiesen sondern bloß behauptet und unbewiesen vorausgesetzt wird, sind alle Ansprüche der Reformatoren auf Geltung und Anerkennung ihrer kirchlichen Sendung einfach als petitiones principii zu erachten. Sie wissen freilich noch eine andere Auskunft, die aber einer völligen Preisgebung der Ehre und Selbstständigkeit des geistlichen Wirkens, und einer wenigstens im Principe adoptirten Säcularisirung der Kirche gleich zu achten ist; sie behaupten nämlich, ihre Sendung von den weltlichen Obrig-

keiten empfangen zu haben. So hat seiner Zeit schon Luther behauptet, vom sächsischen Churfürsten seine Mission empfangen zu haben; Musculus meint, bei verderbten Zuständen der Kirche könne ein von der weltlichen Obrigkeit berufener Reformator mit voller Beruhigung an das Recht seiner Sendung glauben. Brenz will den weltlichen Fürsten und Obrigkeiten sogar ein Recht in Entscheidung von Glaubensfragen einräumen; die calvinisch-anglicanische Kirche verehrt im König Englands geradezu ihr sichtbares Haupt, alle geistlichen Amtsinhaber müssen dem König Gehorsam in geistlichen Dingen schwören. So hat sich aus dem Protestantismus die Secte der Laicocephali herausgebildet, die ihre Grundsätze aus der heiligen Schrift des Alten Testamentes und aus der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte begründen will — Beides leider kläglich genug. So wird es doch gewiß eine handgreifliche Entstellung des richtigen Sachverhaltes sein, wenn behauptet wird, eine der Ketzereien der Donatisten hätte darin bestanden, daß sie das Recht des Kaisers, in Glaubenssachen zu urtheilen, nicht anerkennen wollten, und deßhalb von Augustinus wären zurechtgewiesen worden! Die Berufung auf die alttestamentlichen Könige ist schon deßhalb unstatthaft, weil die unvollkommenen Zustände der vorchristlichen Zeit nicht zum Maaßstabe der christlichen Gesellschaftsordnung genommen werden können; zudem besagen aber auch die von den Protestanten citirten alttestamentlichen Stellen nicht das, und nicht so viel, als von den Gegnern in sie hineingelegt wird. Aus dem Gesagten folgt aber keineswegs — bemerkt Bellarmin, bei welchem sich (vgl. folg. §.) ähnliche Ausführungen finden — daß die Fürsten religiösen Angelegenheiten gegenüber sich indifferent verhalten sollen; die Könige sollen nach dem Ausspruche des heiligen Augustinus Gott dienen, wie die Könige Ezechias und Josias, welche die Götzentempel zerstörten, und wie der König der Niniviter, der sein Volk zur Buße aufforderte, wie Darius, der ein Götzenbild zertrümmerte und dem Daniel einhändigte, wie Nabuchodonosor, welcher durch ein strenges Gesetz Blasphemien gegen den einzig wahren Gott verbot. Papst Leo ermahnt den Kaiser Leo, seine Gewalt zum Schutze der rechtgläubigen Kirche anzuwenden. Ein einträchtiges Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt zu Einem Zwecke ergibt sich aus der Natur der Sache; beide Gewalten (oder vielmehr die Sphären beider Gewalten) verhalten sich zu einander



wie Leib und Seele, indifferentes Preisgeben der Meinungsfreiheit in religiösen Dingen könnte nur zum Schlimmen oder Schlimmsten führen und soll deßhalb ferne gehalten werden [1]).

[1]) Der Abgang einer legitimen Vocation der protestantischen Geistlichen war ein beliebtes Streitthema der katholischen Polemiker, wie aus einer Reihe einschlägiger Controversschriften hervorgeht. Wir nennen hier: Caspar Franck, Von dem ordentlichen Beruff der Priester und Prediger, darinnen ain gründtliche und beständige antwort auff die frag, ob die bäpstischen Priester oder Lutherische und Calvinistische Predicanten ordentlicher weiß beruffen, und das hochwürdig Sacrament des Altars wandlen unnd consecriren können? Item bei wölchem thail das Flaisch unnd Blut Christi warhafftig unnd wesentlich zu entpfahen sei. Ingolstadt, 1571. — Caspar Franck Ortrandus, Nachdruck von dem allernöthigsten, wie man Priester, Prediger und Seelsorger der Kirchen ordentlich wehlen, beruffen und einsetzen soll. Darinnen wider Georg Nigrini und anderer Clamanten ungründt, leichtfertig schreiben und trotzen auff ihr vermaindt Evangelium, beruf und vocation zum Kirchendienst auß Göttlicher hailiger schrifft und approbirten zeugnussen der uralten Apostolischen Lehrer gründtlich und warhaftig dargethan und erklärt wird, wo noch heutiges tags under so vil und mancherlei Secten die ware Catholische Kirch und Evangelische Lehrer gefunden, auch das Fleisch und Blut Christi im Sacrament des Altars zu empfahen sei. Ingolstadt, 1575. — Fr. Turrianus S. J. adversus capita disputationis Lipsiae Andreae Freyhub de ecclesia et ordinationibus ministrorum ecclesiae. Cöln, 1574. — Petrus Thyräus, de jure vocationis et missionis ministrorum in Pseudo-evangelicorum ecclesiis (Mainz, 1587). Examen apologeticum thesium Danielis Tossani, Calviniani Theologi in Academia Heidelbergensi pro disputatione moguntina de jure vocationis et missionis apud Evangelicos (Mainz, 1588). De jure vocationis contra Evangelicos Ministros et Apologiam Danielis Tossani pro iisdem Ministris (Mainz, 1588). — Marquardus Leo, evangelisch Examen und rechtmessige Behörung der vermeinten christlichen Predigt vom Beruff der Kirchendiener, M. Melchioris Volcii Prädicanten bei St. Anna in Augsburg gehalten am St. Andreä Tag a. 1607. Darinnen wider ihnen und anderer Prädicanten Ungrunde auß göttlicher heiliger Schrift und approbierten Zeugnussen der uralten Apostolischen Lehrer gründtlich und warhafftig dargethon und erclärt wirdt, wo noch heutiges Tags under so vil und mancherlei Secten wahre, rechte und beruffene Priester zufinden seyen, auch die H. Sacramenta dem Bevelch und Wort Gottes nachgereicht werden. Ingolstadt, 1609. — Martin Smiglecius S. J. Nodus Gordius, seu de vocatione ministrorum disputatio, in qua decem rationibus ostenditur, Ministros Evangelicos non esse veros verbi Dei et Sacramentorum ministros. Ingolstadt, 1613. Das Aufsehen, welches

§. 737.

Bellarmin behandelt die von Stapleton im Vorstehenden erörterten Fragen in seiner Schrift von den Gliedern der streitenden Kirche[1]), als welche er Kleriker, Religiosen und Laien unterscheidet. Das Wort Kleriker bezeichnet im Gegensatz zum Laien, oder demjenigen, welcher der Masse des Volkes (λαός) angehört, einen Menschen, welcher sich den Herrn zum Antheil gewählt hat, was nicht ohne vorausgehende Erwählung von Seite Gottes geschieht (Kol. 1, 12; Eph. 1, 1). Obwol nun die Protestanten ihrerseits auch besondere Diener der Religion haben, und diesen die Besorgung der religiösen Angelegenheiten: Verkündung des Wortes Gottes und Spendung der Sacramente, ausschließlich überlassen, so stoßen sie sich doch an dem Namen Kleriker, und sehen in demselben eine Art geistlicher Anmaßung. Luther und Calvin leiten die Benennung Kleriker aus einer Mißdeutung der Stelle 1 Petr. 5, 3 her, wobei nur zu verwundern bleibt, daß das gesammte kirchliche Alterthum diese Mißdeutung nicht merkte. Denn die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien ist so alt, und in ältester christlicher Zeit so allgemein, daß man nicht etwa zu fragen hat, wo und wann sie sich etwa zuerst finde, sondern vielmehr, wo und wann sie etwa

---

diese Schrift in Deutschland hervorrief, stachelte den evangelischen Prediger Johann Bissendorf zu einer Gegenschrift (Nodi Gordii resolutio, 1624), deren schmähsüchtiger Ton die hildesheimer Domherren zu einer gerichtlichen Beschwerde veranlaßte. Die über ihn ergangene gesetzliche Ahndung mißachtend setzte Bissendorf seine Polemik in ähnlichem Tone fort, hatte jedoch seine Verwegenheit mit dem Leben zu büßen, indem er durch gerichtliches Erkenntniß zum Tode durch Enthauptung verurtheilt wurde (a. 1629). Vgl. das Nähere hierüber bei Harenberg, pragm. Gesch. d. Ord. d. Jesuiten (Halle, 1760), Bd. II, S. 2066 ff. — Hieronymus Mulman S. J. verfälschter Löseschlüssel, oder ausführlicher Bericht von der trostreichen Sünden-Absolution, welche die trewgeflissene Seelsorger augspurgischer Confession dem Geist geängsten und bußfertigen Beichtkind hertzerfrewlich anbieten, und glaubenskräfftiglich ertheilen. Cöln, 1653.

[1]) De membris ecclesiae militantis. Den Controversen de ecclesia eingeschaltet als: Secunda controversia generalis tribus libris comprehensa.

nicht zu finden wäre; Tertullian [1]), Origenes [2]), die Canones Apostolorum u. s. w. bezeugen das Alter derselben.

Indem die Protestanten den Unterschied zwischen Klerikern und Laien fallen lassen, machen sie aus der Erwählung und Berufung der Geistlichen eine Sache der Gemeinde d. i. der Gesammtheit der Gläubigen, bei welcher das Recht der Erwählung und Berufung sein soll, und in deren Namen auch der Ordinationsact vollzogen werden soll. Die katholische Lehre lautet dagegen, daß zunächst die Ordination so wie die Vocation oder Mission der Diener der Kirche einzig den Bischöfen zusteht, und daß weiter auch der einstmalige Antheil des Volkes an der Erwählung von Priestern, Bischöfen oder des Papstes selber nur ein precärer gewesen ist, der wieder eingeschränkt werden konnte, weil er nicht auf göttlichem Rechte beruhte. Die Wahl der Bischöfe — bemerkt Bellarmin — steht nach göttlichem Rechte nicht einmal den Priestern, sondern einzig dem Papste zu, der entweder selbst wählt, oder den Wahlmodus vorschreibt. Die Wahl des Papstes ist am Besten dadurch geordnet, daß sie den Cardinälen zugewiesen ist, obschon der Papst die Macht hätte, diesen Wahlmodus zu ändern. Wenn keine päpstliche Constitution über die Papstwahl bestünde oder durch einen Zufall alle ordentlichen Wähler ohne Unterschied getödtet würden u. s. w., so würde das Wahlrecht auf die benachbarten Bischöfe und den römischen Klerus übergehen, jedoch unter einiger Abhängigkeit der Wählenden von einem allgemeinen Concil der Bischöfe, wie Bellarmin mit Rücksicht auf Cardinal Cajetan und Franz Vittoria beifügen zu müssen glaubt, welche für den in Rede stehenden Fall das allgemeine Concil als berufenen Wähler ansehen.

§. 738.

Die vorstehenden Ausführungen stellen den entschiedenen Gegensatz zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung des Verhältnisses des Geistlichen zur gläubigen Gemeinde hervor. Die Katholiken anerkennen zwei ordentliche, jure immediate divino bestehende Gewalten in der Kirche, die potestas ordinis, die aus der

---

[1]) De Monogamia.

[2]) Hom. 7 in Jerem. (zu Jer. 12, 13).

Weihe stammt, und die potestas jurisdictionis, die von Christus ursprünglich dem Petrus und den übrigen Aposteln übertragen, in Papst und Bischöfen sich forterbt. Die Protestanten kennen keine ordentliche, jure immediate divino bestehende Kirchengewalt, weil sie kein Sacrament der Weihe, und keine Forterbung der unmittelbar von Christus empfangenen Vollgewalt in bestimmten Personen, die eben zugleich auch Träger der höchsten kirchlichen Weihegrade sind, anerkennen.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes brachte es mit sich, daß die Fragen über Priesterthum und Hierarchie der Kirche auf dem Concil zu Trient einer sehr eingehenden Besprechung unterzogen wurden. Die Erörterungen darüber wurden in den Vorberathungen zur 23sten Sitzung gepflogen, und zunächst einmal der sacramentale Charakter des kirchlichen Priesterthums gegenüber den protestantischen Anstreitungen deducirt. Alphons Salmeron eröffnete in der Generalversammlung vom 23 Sept. 1562 die Reihe der hierüber zu haltenden Vorträge mit der Hindeutung auf den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Opfer und Priesterthum. Luther habe, um die Kirche zu stürzen, den Ordo als Sacrament geläugnet. Das Wort Ordo bezeichne Verschiedenes; bald eine Ordnung überhaupt, bald einen kirchlichen ordo (Diakonat, Priesterthum, Episcopat), oder endlich jene Handlung, durch welche in der Kirche selber die Gewalt verliehen wird. In diesem letzteren Sinne sei der Ordo ein wahres Sacrament (vgl. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6), welches von Christus selber durch jene Worte, in welchen er sein Gedächtnißmal stiftete (Luk. 22, 19) und den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung verlieh (Joh. 20, 23) eingesetzt worden ist. Christus weihte aber seine Apostel nicht bloß zu Priestern sondern auch zu Bischöfen, damals nämlich, als er sie nach Bethanien hinausführte und, ehe er gen Himmel fuhr, mit erhobenen Händen segnete (Luk. 24, 50). Den sacramentalen Charakter des Diakonats erweist Salmeron daraus, daß, gleichwie die sacramentale Gnade des Priesterthums durch Händeauflegung ertheilt wird, so auch den ersten Diakonen durch Gebet und Händeauflegung die Kraft des heiligen Geistes ertheilt wurde, indem es von Stephanus heißt, daß er des heiligen Geistes voll war. Den sacramentalen Charakter des bischöflichen Ordo beweist Salmeron aus Apstgsch. 13, 2 ff., woselbst von einer durch Händeauflegung zu vollziehenden Weihung des

Paulus und Barnabas, die bereits Priester waren, die Rede ist. In der nächstfolgenden Versammlung vom 25 Sept. sprach Petrus Soto, welcher bewies, daß es ein äußeres und sichtbares Priesterthum gebe, und daß außer und unter der dritten der hierarchischen Rangstufen: Diakonat und Subdiakonat, noch ein Ministerium niederer Ordnung in der Kirche existire, dessen Dienstverrichtungen indeß, dem löblichen Brauche der Kirche zuwider, vielfach von Laien versehen würden. Gegen Salmeron bemerkte und zeigte er, daß in der ersten Zeit das Volk bei der Wahl der Diener des Altars nicht bloß als Zeuge anwesend war, sondern an der Wahl selber Theil nahm; in diesem Sinne hätten die Apostel gesagt: „Wählet euch sieben Männer." Soto vertheidigte die Thatsache dieser einstmaligen activen Theilnahme des Volkes an den Wahlen als apostolische Überlieferung. Melchior Canus widersprach dieser Behauptung, vertheidigte dagegen in der folgenden Sitzung den altchristlichen Brauch der Salbung der Priester, welchen er aus Äußerungen des Papstes Fabian und des Dionysius Areopag. zu erweisen suchte.

Auf Grund dieser und noch weiterer Berathungen declarirte die Synode in ihrer 23sten Sitzung, Opfer und Priesterthum seien nach Gottes Anordnung so miteinander verbunden, daß unter jedem Gesetze beide zugleich vorhanden waren. Da nun die Kirche des Neuen Bundes in der Eucharistie durch Christi Einsetzung ein perpetuirliches sichtbares Opfer besitzt, so muß in ihr auch ein sichtbares und äußeres Priesterthum bestehen, welches, wie die heiligen Schriften nachweisen und die kirchliche Überlieferung lehrt, in der Gewalt, den Leib und das Blut des Herrn zu consecriren, aufzuopfern und auszuspenden, und in der Gewalt die Sünden nachzulassen oder auch vorzubehalten besteht. Um den erhabenen Dienst des Priesterthums des Neuen Bundes in seiner vollen Würde zu zeigen, hat es der göttlichen Weisheit gefallen, demselben eine Reihe von kirchlichen Ministerien unterzuordnen, welche ihm dienend zur Seite treten und eine Reihe von Stufen bilden, durch welche die Empfänger der kirchlichen Weihegrade unter Vorausgang der klerikalen Tonsur bis zum Priesterthum emporgeführt werden sollen. Die heilige Schrift erwähnt neben den Priestern ausdrücklich auch die Diakone, und außer dem Diakonendienste waren die Verrichtungen des Subdiakons, Akolythen, Exorcisten, Lectors und Ostiarius vom Anfang her in Übung; das Subdiakonat wird von den Vätern

und den heiligen Concilien zu den höheren Weihen gerechnet, nebst demselben aber von ihnen auch der niederen Weihen oft gedacht. Durch das Zeugniß der heiligen Schrift, durch apostolische Überlieferung und einstimmigen Consens der Väter steht es fest, daß durch die kirchliche Dienstweihe, welche mittelst Worte und äußerer Zeichen vollbracht wird, eine Gnade ertheilt werde; es ist demgemäß kein Zweifel, daß die Weihe wahrhaft und eigentlich eines der sieben Sacramente sei. Und da durch die Weihe eben so, wie durch die Taufe und Firmung, dem Empfänger des Sacramentes ein unauslöschliches Merkmal eingeprägt wird, so verdammt die Kirche die Meinung Derjenigen, die da sagen, die Priester des Neuen Bundes besäßen nur eine temporäre Gewalt, und könnten, wofern sie ihres kirchlichen Dienstes sich begeben wollen, unter Verzichtleistung auf ihren priesterlichen Charakter wieder in den Laienstand zurücktreten.

§. 739.

Die Protestanten — sagt Bellarmin[1]) — fordern zu einem Sacramente drei Stücke: eine äußere sinnbildliche Handlung, eine Gnadenverheißung und die göttliche Einsetzung. Nun läßt sich aus der Schrift nachweisen, daß bei der Ordination zum Kirchendienste diese drei Stücke zutreffen; also kann die sacramentale Bedeutung des Ordinationsritus selbst von protestantischer Seite nicht bestritten werden. Der äußere sinnbildliche Ritus der Ordination ist die Händeauflegung, von welcher in der Schrift oft die Rede ist; vgl. Apstgsch. 6, 6; 13, 3; 14, 22; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6. Daß an diesen Act der Händeauflegung eine besondere Gnadenmittheilung geknüpft sei, wird in 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 ausdrücklich bezeugt. Die göttliche Einsetzung des Actes ist durch Apstgsch. 13, 2; 20, 28; Eph. 4, 11 bekundet. Chemniz will freilich diese Beweisführung nicht gelten lassen; die Händeauflegung habe nur die Bedeutung eines Wunschgebetes gehabt, in welchem die Initianden Gott empfohlen wurden; auch werde nirgends gesagt, daß die Ordination, die allerdings göttliches Gebot ist, nach einem bestimmten Ritus statthaben solle, daher man auch nicht berechtiget

---

[1]) De Sacramento Ordinis Liber unus.

sei, den bestehenden Ritus für eine göttliche Anordnung oder gar für ein Sacrament auszugeben. Darauf ist zu erwidern, daß die Händeauflegung für einen bloßen Gebetsritus auszugeben schon darum nicht angehe, weil in den von der Händeauflegung handelnden Stellen 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6 eines Gebetes gar nicht gedacht, in Apstgsch. 6, 6 aber die Händeauflegung von dem vorausgehenden Gebete auf das Bestimmteste unterschieden wird; die Stelle 1 Tim. 5, 22 würde einen völligen Widersinn enthalten, wenn die daselbst erwähnte Händeauflegung mit Gebet gleichbedeutend wäre; denn man kann dadurch, daß man für einen Anderen betet, doch gewiß niemals der Sünden desselben theilhaft werden. Chemniz meint weiter, die Ordination könne kein Sacrament sein, weil sie nicht die Verheißung der Gnade der Sündenvergebung habe. Allein dann wäre ja auch die Eucharistie kein Sacrament, da dieselbe doch nicht als Sacrament zur Sündenvergebung, sondern zur Erhaltung und Mehrung der erlangten Rechtfertigungsgnade eingesetzt ist. Sollte aber Chemniz unter der von der Ordination vermißten gratia remissionis im Allgemeinen nur die gratia gratum faciens verstehen wollen, so würde er mit Unrecht behaupten, daß die Schrift die letztere als Wirkung der Ordination nicht kenne. Denn in 2 Tim. 1, 7 ist doch unläugbar von dieser Wirkung die Rede; und der in Joh. 20, 22 den Aposteln ertheilte heilige Geist, in dessen Kraft sie die Macht der Sündenvergebung hatten, bedeutet dem biblischen Sprachgebrauche zufolge niemals eine gratia gratis data, die auch Ungeheiligten verliehen werden kann, sondern eine gratia gratum faciens. Als eine Anordnung Christi läßt sich der Ordinationsritus allerdings nicht direct, wol aber indirect aus der Schrift nachweisen; die Schrift sagt nicht mit ausdrücklichen Worten, daß die Apostel die Diener der Kirche durch Händeauflegung ordiniren sollen, deutet aber das gottgewollte Bestehen eines mit einer innerlichen Gnadenwirkung verbundenen äußeren Ordinationsritus in den Stellen 1 Tim. 4, 14 und 2 Tim. 1, 6 auf das Bestimmteste an.

Chemniz bestreitet, wie vor ihm Calvin, auch die Siebenzahl der kirchlichen Weihestufen; die Schrift wisse nur von dreien: Bischöfen oder Pastoren, Presbytern d. i. Senioren, welche von den Protestanten auch Lehrer oder Diener des Wortes (ministri) genannt werden, und Diakone. Die übrigen Weihestufen unter dem Diakonate

seien erst allmälich aufgekommen, in ihrer Zahl niemals genau bestimmt gewesen, daher diese von verschiedenen Vätern verschieden angegeben werde; das Exorcistat wird von den Protestanten völlig verworfen. Bellarmin [1]) erwidert hierauf, daß der Ausdruck ordo ecclesiasticus bei den alten Kirchenschriftstellern in einem doppelten Sinne vorkomme, in einem allgemeinen und in einem engeren, bestimmteren Sinne. Im allgemeinen Sinne verstanden wird er von allen Personen gebraucht, die auf irgend eine Weise sich religiös-kirchlichen Zwecken und Diensten widmeten z. B. Mönche, Wittwen, Todtengräber; im engeren Sinne wurde er auf solche Personen bezogen, deren Dienstverrichtungen speziell der kirchlichen Opferfeier gewidmet waren. In diesem letzteren Sinne wurde der Ausdruck Ordo constant nur auf die von der Kirche anerkannten sieben Weihestufen angewendet; und wenn das eine oder andere Mal von den Vätern weniger als sieben Grade genannt und aufgezählt werden, so finden sich jedesmal irgendwelche Gründe vor, aus welchen die Zahl unvollständig angegeben wird; so z. B., wenn Ambrosius in der Erklärung zu Eph. c. 4 die kirchliche Ordnung mit den daselbst von Paulus aufgezählten fünf kirchlichen Ämtern identificirt.

§. 740.

Neben den Stufen des kirchlichen Weihecharakters gibt es auch Stufen der kirchlichen Gewaltfülle, deren Ordnung das Wesen der kirchlichen Hierarchie ausmacht. Die ordentlichen Träger und Inhaber der Kirchengewalt sind die Bischöfe, welche demnach über den Priestern stehen, und wie Petrus de Soto in seiner schon oben (§. 738) erwähnten Rede auf dem trienter Concil unter Hinweisung auf Apstgsch. 20, 28 erklärte, vom heiligen Geiste gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren. Diesem bestimmtesten Ausspruche des Apostels, fügt Soto weiter bei, könne nicht durch 1 Petr. 2, 9 derogirt werden, indem an letzterer nur von der innerlichen Weihe der gottgeheiligten Seelen, nicht aber von einem Priesterthum im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sei. Dionysius der Areopagite erläutere das Wesen der kirchlichen Hierarchie, indem er sie als Abbild der himmlischen Hierarchie der seligen Geister darstelle. Melchior

---

[1]) De membris ecclesiae militantis I, c. 11 ff.

Cornelius, welcher nach Soto über denselben Gegenstand sprach, suchte im Besonderen darzuthun, daß der heilige Hieronymus in der bekannten Stelle, die den Presbyter dem Bischof gleich zu stellen scheint, nicht die hierarchische Gewalt, sondern einzig den dem Bischofe und Priester gemeinsamen sacramentalen Weihecharakter im Auge habe. Nach Vorausgang dieser und anderer damit zusammenhängender Erörterungen, auf welche wir noch zurückkommen werden, declarirte das Concil in seiner 23sten Sitzung, daß es in der Kirche eine hierarchische Ordnung gebe, daß zu dieser Ordnung vorzüglich die Bischöfe als Nachfolger der Apostel gehören, die vom heiligen Geiste gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren, und demnach höher stehen als die Priester, das Sacrament der Firmung spenden, die Diener der Kirche weihen und mehreres Andere verrichten, wozu Denjenigen, die einer tieferen hierarchischen Stufe angehören, keine Gewalt zusteht.

Diesen Entscheidungen gemäß beweist Bellarmin aus der Schrift und Geschichte der ältesten Kirche nach[1]), daß die Bischöfe nach göttlichem Rechte in Bezug auf die potestas ordinis so wie in Hinsicht auf die Jurisdictionsgewalt über den Priestern stehen, und geht sodann an die Widerlegung der Behauptung Calvin's und Chemnizens, nach deren Meinung der Bischof in der altchristlichen Zeit nur der primus inter pares gewesen wäre. Diese Meinung widerlegt sich unmittelbar aus der Schrift selber; Paulus trägt dem Timotheus auf (1 Tim. 5, 22), keine Klagen wider Priester, außer bei zwei oder drei Zeugen, anzunehmen, erkennt also dem Bischof Timotheus eine richterliche Gewalt über die Bischöfe zu. Im 40sten apostolischen Canon wird es Presbytern und Diakonen verwehrt, ohne den Bischof etwas zu unternehmen, indem letzterem das Volk des Herrn anvertraut sei. Irenäus bezeichnet die Bischöfe als Nachfolger der Apostel; nach Tertullian dürfen die Presbyter und Diakone nur mit Ermächtigung des Bischofes die Taufe spenden. Die Concilien wurden in ältester Zeit nur durch die Bischöfe berufen; die Bischöfe excommunicirten pflichtvergessene und ungehorsame Priester, während nirgends zu lesen ist, daß etwa irgend ein Presbyterium je den ihm vorgesetzten Bischof excommunicirt hätte. Die Bischöfe hatten bereits in alter Zeit, wie aus Chrysostomus,

[1]) De membr. eccl. milit. I, c. 14 f.

Ambrosius und Gregor von Nazianz zu ersehen ist, einen ausgezeichneten thronähnlichen Sitz in der Kirche, womit augenscheinlich ein Machtvorrang über die übrigen Diener des Altars ausgedrückt ist. Bezüglich der mancherlei von den Gegnern aus Hieronymus allegirten Stellen verwirft Bellarmin die mildernde Auslegungsweise einiger katholischer Theologen, welche wie Delphinus die Äußerungen des Hieronymus über den erst später entstandenen Vorrang der Bischöfe vor den Presbytern so verstehen, als ob nach der Ansicht desselben die Presbyter ursprünglich gleichfalls Bischöfe gewesen wären. Eben so mißbilliget aber Bellarmin auch entschiedenst die Äußerung des Michael Medina [1]), welcher meint, daß Hieronymus völlig die Meinung des von Epiphanius bekämpften Ketzers Aërius getheilt hätte, und auch mehrere andere Väter derselben nicht ferne gestanden wären. Hieronymus anerkannte den Vorrang des Bischofes vor dem Priester quoad ordinis potestatem; denn er sagt, daß die Priester nicht gleich den Bischöfen die Macht, Priester zu weihen, hätten. Aber auch in Bezug auf die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe denkt Hieronymus weit anders als Aërius, welcher sie für ein erst in jüngster Zeit entstandenes Vorrecht hält, während sie nach Hieronymus wegen der im ersten Korintherbriefe erwähnten Spaltungen (1 Kor. 1, 12) durch die Apostel selber in die Kirche eingeführt worden ist. Übrigens scheint Hieronymus über den Ursprung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt keine feste Meinung gehabt zu haben. So behauptet er in seiner Schrift de scriptoribus ecclesiasticis, daß der Apostel Jakobus schon vom Anfange her, gleich nach der Himmelfahrt des Herrn zum Bischof von Jerusalem geweiht worden sei; wie stimmt dieß zu seiner anderweitigen Behauptung von der erst nachfolgenden Erhebung der bischöflichen Gewalt über die priesterliche? Die aus Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus u. s. w. von den Gegnern angeführten Stellen bieten keine Schwierigkeiten dar, und besagen das nicht, was von den Gegnern in sie gelegt wird.

---

[1]) De sacrorum hominum origine et continentia. Lib. I, c. 5.

§. 741.

Das Concil hatte in seiner Declaration über die göttliche Einsetzung der kirchlichen Hierarchie und über den in dieser hierarchischen Ordnung begründeten Vorrang der Bischöfe vor den Priestern unterlassen, sich über das Verhältniß der bischöflichen Gewalt zur kirchlichen Primatialgewalt näher auszusprechen, obschon in den, der öffentlichen Sitzung vorausgehenden Berathungen namentlich die spanischen Bischöfe auf eine entscheidende Erklärung über diesen Punct gedrungen hatten. Schon früher, in den Berathungen über die für die sechste Sitzung vorbereiteten Reformdecrete, hatten viele Bischöfe, darunter namentlich die spanischen, beantragt, es möge die durch das Concil einzuschärfende Residenzpflicht der Bischöfe als eine Pflicht de jure divino erklärt werden. Die italienischen Bischöfe widersetzten sich damals, und Campeggio bemerkte, daß, obschon die Bischöfe nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus göttlicher Einsetzung wären, doch die Locirung der Bischöfe und Vertheilung derselben in bestimmte Jurisdictionsbezirke Sache der kirchlichen Anordnung sei, die, wie Campeggio hiebei stillschweigend voraussetzt, zuhöchst einzig vom Papste ausgehe. Auf den Rath des Legaten del Monte ließ man damals die Rechtsseite der Residenzpflicht bei Seite liegen, und beschränkte sich auf die Feststellung der kanonischen Strafen wider die ohne gerechte Ursache auf längere Zeit von ihren Diöcesen abwesenden Bischöfe. Als nun später der Vorrang der Bischöfe vor den Priestern zur Erörterung kam [1]), wollten die Spanier, es möge erklärt werden, daß dieser Vorrang nach göttlichem Rechte bestehe. Die Legaten erwiderten, eine solche Erklärung sei nicht nöthig, da die göttliche Einsetzung des Episcopates von den Häretikern nicht geläugnet werde, somit keinen, einer ausdrücklichen Entscheidung bedürftigen Controverspunct abgebe. Damit erklärten sich die Vertreter des Episcopalismus nicht einverstanden. Der Erzbischof von Granada, Peter Guerrero, behauptete, daß von den Häretikern sowol die Einsetzung der Bischöfe, als auch das Beruhen ihrer höheren Würde auf göttlichem Rechte geläugnet werde; unter dem göttlichen Rechte der

---

[1]) Palavicini Hist. Conc. Trid. XVIII, 14.

bischöflichen Würde verstand aber Guerrero dieß, daß die Bischöfe ihre Macht unmittelbar von Christus haben. Nicht Petrus, sondern Christus habe die Apostel eingesetzt; und demnach sei auch den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, die Macht nicht von den Nachfolgern des Petrus, sondern von Christus ertheilt. Der Bischof Ayala von Segovia [1]) erklärte, daß der bischöfliche Ordo die Fülle und Vollendung der sacramentalen Weihe des Kirchendienstes sei; das Specifische des bischöflichen Weihecharakters sei aber nicht eine gratia gratum faciens, somit müsse es die Jurisdictionsgewalt sein, die mithin im Ordinationsacte den Bischöfen unmittelbar von Gott ertheilt werde. Damit sollen die dem Papste zustehenden Rechte nicht geläugnet werden; obschon die Bischöfe ihre Jurisdiction von Gott haben, so werde ihnen doch die Ausübung derselben durch den Papst zu Theil, welcher die Personen, durch welche sie geübt werden soll, bezeichnet, und den Bezeichneten die Sprengel zuweist. Einige italienische Bischöfe wollten die Macht der Weihe von der Macht der Jurisdiction streng geschieden wissen; jene sei göttlichen, diese menschlichen Rechtes. Dagegen erinnerte aber der Bischof von Lucca, daß es sonderbar wäre, wenn die Bischöfe, nachdem sie von Gott zur geistlichen Regierung des Volkes eingesetzt worden, nicht auch die Jurisdiction und Macht hiezu von Gott empfangen hätten.

Nachdem eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Rednern über diese Frage sich geäußert hatte, ergriff letztlich noch außer der Ordnung der Jesuitengeneral Lainez das Wort, um den spanischen Bischöfen gegenüber das Papalistensystem zu vertreten [2]). Er hielt die Weihegewalt und Jurisdictionsgewalt der Bischöfe scharf auseinander; die Weihegewalt fließe unmittelbar aus dem Sacramente selber, die Jurisdictionsgewalt aber sei Sache der Verleihung, und könne auch Solchen, welche keine bischöfliche Weihe empfangen haben, ertheilt werden. Beide Gewalten stammen unmittelbar von Gott (d. i. sie sind immediate juris divini); aber nur die Weihegewalt wird von Gott unmittelbar an jeden einzelnen ihrer Träger gespendet, während die Jurisdictionsgewalt, die wol auch jedem einzelnen

[1]) Martin Perez de Ayala starb als Bischof von Valentia († 1566). Das wichtigste aus seinen hinterlassenen Werken sind seine decem libri de divinis traditionibus.

[2]) Umständlicher Auszug aus seiner Rede bei Palavicini XVIII, 15.

der Apostel unmittelbar von Christus verliehen wurde, den bischöflichen Nachfolgern der Apostel durch Vermittelung des Papstes zu Theil wird. Dieß Letztere ist eine aus dem Verhältniß der Bischöfe zum kirchlichen Primate sich ergebende Consequenz und Regel, so daß die unmittelbare Verleihung der apostolischen Gewaltfülle an die Mitapostel Petri als ein besonderes Privilegium angesehen werden muß. Einzig im Primate ruht die kirchliche Gewaltfülle invariabel; in den Bischöfen ist sie variabel, und bleibt dem Papste anheimgestellt, die von ihm auf die Bischöfe übergehende Gewalt nach seinem vernünftigen Ermessen zu regeln und zu ändern. Die Bischöfe verhalten sich zum Papste, dem allgemeinen Statthalter Christi, wie sich die Obrigkeiten einzelner Provinzen oder Landschaften eines großen Reiches zum Vicekönig des Reiches verhalten, welchem vom König die volle und höchste Gewalt über das in des Königs Namen zu regierende Reich anvertraut ist.

Lainez' Rede erntete in ihrer glänzenden Ausführung großen Beifall, stimmte aber die Gegenpartei nicht um, die, obwol der Zahl nach in der Minderheit, bis zum letzten Tage vor der öffentichen Sitzung auf Durchsetzung ihres Antrages hinarbeitete, und rst am Vorabend auf Andringen des von Morone hiefür gewonnenen spanischen Gesandten von demselben abstand. Bevor es noch um Vortrage der Lehrentscheidung des Concils in öffentlicher Sitzung am, starb der als einer der Theologen des Papstes am Concil anwesende Petrus de Soto, der sterbend noch einen Brief an den Papst dictirte, und diesen beschwor, auf eine bestimmte Erklärung ı dringen, cujus juris die Residenzpflicht der Bischöfe und übrigen Diener der Kirche sei; nebstdem möge der Papst auch erklären lassen, aß die Einsetzung der Bischöfe juris divini sei. Dabei betheuerte : es als seine unwandelbar festgehaltene Überzeugung, daß der Papst über dem Concil stehe, und wünschte, es möge dieß auch om Concil ausgesprochen werden.

Aus dem Angeführten läßt sich bereits entnehmen, daß es vor-ehmlich die spanischen Bischöfe waren, die im Gegensatze zu den alienischen Bischöfen, und Theologen des Dominicanerordens, die ı Gegensatze zu jenen des Jesuitenordens das Episcopalsystem veraten. Einige Wochen nach Soto's Hintritt trafen drei Theologen ıs den Niederlanden ein, Cornelius Jansenius, Johann Hessels ıd Michael Bajus, deren letzterer in einer 12 Jahre später erschie-

nenen Schrift über die Macht des Papstes [1]) gleichfalls das Episcopalsystem vertheidigte, und die entgegengesetzte Lehre Turrecremata's [2]) bestritt. Die Franzosen standen wol auch den Anschauungen der italienischen Bischöfe und der Jesuitentheologen entgegen, machten aber mit den Spaniern nicht gemeinsame Sache. Es war ihnen nicht, wie diesen, um das unmittelbar göttliche Recht jedes einzelnen Bischofes, sondern eher um eine möglichst hohe Geltung des allgemeinen Concils und ihrer Nationalkirche gegenüber dem kirchlichen Primate zu thun; indeß hielten sie unter der Führung des geistvollen und hochherzigen Cardinals von Lothringen Maaß, und es waren weit weniger sie, als die Gesandten des französischen Königs, welche die Legaten, ja den Papst selber zu wiederholten Malen mit Forderungen einer größeren Freiheit des Concils, Reformen der römischen Curie u. s. w. drängten. Nur einmal, als Lainez, noch kurz vor der 23sten Sitzung, einen Vortrag über das Dispensationsrecht des Papstes hielt, und in Aufzeigung der Unvereinbarkeit der überragenden Stellung des Papstes mit dem Vorhaben einer Reform des Papstes und seines Hofes durch die Bischöfe und das Concil die Äußerung that, der Papst könne unwillkommene Reformbeschlüsse kraft der ihm zustehenden Vollmacht außer Kraft setzen, brachte er die französischen Bischöfe wider sich auf, und die Legaten hatten alle Mühe aufzubieten, um die durch die Verstimmung derselben bedrohte Eintracht der Gesinnung wieder herzustellen. Daß übrigens die trienter Versammlung von so gutem Geiste und einer so ehrerbietigen Gesinnung gegen den Papst beseelt blieb, war nebst der Trefflichkeit der dort versammelten Männer und dem tactvollen Benehmen der päpstlichen Legaten dem Verhalten der Päpste selber zuzuschreiben. Pius IV, in dessen Regierungszeit die letzte Epoche des Concils fällt, sicherte dem Concil zu wiederholten Malen vertrauensvoll die vollkommenste Freiheit der Berathung zu, munterte es zu heilsamen Reformbeschlüssen auf, lehnte selbst die päpstliche Curie betreffende Reformvorschläge nicht ab, und zeigte sich bereit, sich für seine Person die empfindlichsten Opfer gefallen zu lassen, wofern nur die großen Zwecke des Concils erreicht würden. Der moralische Eindruck dieses Verhaltens und das bei dem furchtbaren Ernste der

---

[1]) De potestate Papae, 1575.

[2]) Vgl. Bd. III, S. 709.

Lage in den Zerrüttungen des Jahrhunderts so tief gefühlte Bedürfniß festgeschlossener Einigkeit hinderte das Aufkommen und die Verlautbarung solcher, dem Ansehen des päpstlichen Stuhles derogirender Grundsätze, wie sie im Laufe des vorangegangenen Jahrhunderts um sich gegriffen hatten. Die Superiorität des Papstes über das Concil wurde in der Epoche des trienter Concils und nach demselben von einer Reihe ausgezeichneter Männer: Delphinus, Campeggio, Sander, Stapleton, Fr. Turrianus, Bellarmin u. A. vertheidiget, und letzterer bezeichnete es als einen fere de fide geltenden Satz, daß der Papst keinen Richter über sich auf Erden habe [1]).

§. 742.

Die Vertheidigung des kirchlichen Primates bildet den Schluß- und Gipfelpunct der theologisch-dogmatischen Controverse der Vertreter der alten Kirche mit den Bekennern des neuen Glaubens. Bellarmin handelt die hierauf bezüglichen Fragepuncte in den fünf Büchern seines Werkes de summo Pontifice ab [2]), in deren erstem nach vorausgeschickten Erörterungen über die Zweckmäßigkeit einer temperirten Einherrschaft als angemessenster Regierungsform die göttliche Stiftung einer kirchlichen Monarchie durch die Bestellung des Apostels Petrus zum sichtbaren Kirchenhaupte nachgewiesen, im zweiten Buche aber die Anwesenheit Petri in Rom und legitime apostolische Succession der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri aufgezeigt wird. Im dritten Buche wird bewiesen, daß der Papst nicht der Antichrist sei oder sein könne; das vierte Buch handelt von der geistlichen Herrschaft des Papstes, das fünfte von seiner Gewalt in zeitlichen Dingen.

Die Widerlegung des gehässigen Vorwurfes gegen den Papst, daß er der Antichrist sei, war ein in Bellarmin's Zeitalter vielversuchter Gegenstand, mit dessen Behandlung eine

---

[1]) De conciliis et ecclesia militante (Controversiarum de ecclesia prima generalis) II, 17.

[2]) Dieses Werk ist in den ersten Theil der Controversen Bellarmin's aufgenommen, den Werken de Verbo Dei und de Christo capite totius ecclesiae als Controversia generalis tertia folgend.

Reihe katholischer Polemiker sich befaßte. Wir nennen hier den freiburger Theologen Michael Hager[1]), den spanischen Dominicaner Thomas Malvenda[2]), den venetianer Theologen Benedictus de Benedictis[3]), die Jesuiten Bellarmin, Thyräus[4]), Scherer[5]),

---

[1]) Tractatus de singularitate Antichristi contra nostri temporis haereticos, breviter et ob multarum cum historiarum tum rerum cognitionem necessario ac saeculo huic accommodate conscriptus. Jngolstadt, 1580.

[2]) De Antichristo Libri XI. Rom, 1604; erweitert und vermehrt: Valencia, 1621. — Von diesem Werke ist ein anderes von dem Barfüßermönche und Hofprediger Philipp's II, Ludwig Malvenda zu unterscheiden, dessen Titel in der deutschen Übersetzung des Buches lautet: Von den sonderbaren Geheimnussen deß Antichristi. Darinn mit Umbständen, standthafftigem grundt, und einführung viler Hohen, denckwirdigen und angenemen discursen gehandlet wird von dem Namen, Zukunfft, Geburt, Eltern, Erziehung, leiblicher Gestalt, Ingenio, Haußgeist, Argumenten, Verfolgung, Herrschung, Wollüst, Eintritt zu Jerusalem, Gotteslesterungen, Schankungen, falschem Todt, Aufferstehung, Wahrem Todt und Endt deß laidigen Antichristi. Erster Theil. München, 1604. — Ander theil vom Antichristo, welcher Rosetum Christianorum genannt wird. Darin die empfengnus, Geburt, Tauff, Leben und Sterben, wie auch die meiste Wunderwerck, welche Christus unser Herr und Erlöser auff Erden, begangen, erklert und beynebens vom Antichristo in genere und in gemein gehandlet wird. München, 1604.

[3]) Antithesis, qua, tam falsum esse, quod Vicarius Dei sit Antichristus, quam falsum est, quod Christus sit Antichristus, demonstratur contra impii Guilielmi Witackeri haeretici Angli thesin, qua Romanum Pontificem esse illum Antichristum, quem venturum Scriptura praedicit, demonstrare conatur. Bologne, 1608.

[4]) Disputatio theologica de novo et falso Antichristo, qui in ecclesia catholica ortus et in veteri Roma sedem habere dicitur. In Academia Moguntina a. 1584 publice proposita . . . . praeside Petro Thyraeo, S. J., SS. Theol. Doctore etc. Mainz, 1584. — Zweintzig Hauptursachen und handgreiffliche Beweisungen, daß der Römisch Bapst nicht sei, noch ohne hohe Injuri oder Lästerung der Antichrist möge genannt werden. Wie etwan Georg. Nigrinus, und jüngst im Colloquio zu Regensburg Aegyd. Hunnius, sampt anderen seinen 14 Mitcolloquenten wider die Göttliche Schrift, alle heylige Väter, uhralte Reichs-Constitutiones und rechte Vernunft, Läster- und Ketzerischer Weyß dörffen fürgeben. Erstlich lateinisch durch P. Tyraeus . . . . . . anjetzo in teutscher Sprach außgefertigt durch Clepham Distelmeyer. Jngolstadt, 1602.

[5]) Neun Predigten vom J. 1585, ob der Bapst zu Rom der Antichrist ist. Gesamm. WW. Bd. I, fol. 1—70.

Becanus[1]), Leß[2]), Suarez[3]), Keller[4]), Gretser, Jodok Coccius[5]), Lechner[6]), Forer[7]), Ott[8]).

Bellarmin beweist, daß die protestantische Identificirung des Papstes mit dem Antichrist allen biblischen Angaben über letzteren widerspricht. Erstlich ist es schon verfehlt, den Namen Antichrist etymologisch mit der dem Papste von den Katholiken beigelegten Würde als Statthalter Christi zu identificiren, wie Musculus und die Centuriatoren versuchen; diese meinen nämlich, daß wie ἀντιστρατηγός Vicefeldherr bedeute, so ἀντίχριστος Denjenigen, der sich vice Christi geriren will. Nun geht aber aus der Schrift (z. B.

---

[1]) De Antichristo Reformato. Opp. (Mainz, 1649) p. 944—957. — Examen plagae regiae d. i. einer von dem thorner Professor C. Graser dem König Jakob I gewidmeten Auslegung der Apokalypse. Opp. p. 1054—1059.

[2]) De Antichristo ejusque praecursoribus. Antwerpen, 1611. Gegen König Jakob I v. England gerichtet. Vgl. meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 126, Anm. 1.

[3]) Vgl. m. Schrift üb. Suarez Bd. I, S. 126—132.

[4]) Katholisch Papstumb (gegen Jakob Heilbrunner gerichtet). München, 1614. Fol. Bd. I, S. 181—316.

[5]) Disputatio bimembris de vero et falso Antichristo. Molsheim, 1621.

[6]) Thedorus Thummius Praedicans Lutheranus ἀναλυτικῶς e libellis duobus de Papa Antichristo ἐν τύπῳ descriptus. Ingolstadt, 1626. Die 7 Abschnitte des Buches sind betitelt: Immodestia Thummiana, Logica Thummiana, Pseudologia Thummiana, Antilogia Thummiana, Palinodia Thummiana, Effugia Thummiana, Furta Thummiana.

[7]) Ablehnung der schmählichen Bezüchtigung, daß der Papst der Antichrist sei. Straubing, 1660.

[8]) Roma Gloriosa, oder das glorwürdige Rom in seinen Zwei Hundert Vier und Vierzig Päpsten. Das ist, römische Päpst, Angefangen von St. Peter biß auff den heutigen Tags glorwürdig regierenden unseren Allerheiligsten Vatter Innocenz XI. Deren aller hartangefochtene Ehr und Ruhm, neben Erzehlung ihrer glorwürdigen Thaten, in diesem Tractat verfochten wird wider die grausame, durchauß ungegründete vielfältige Schmachreden ihrer Feinde, die auß diesen warhafften Statthaltern Christi lauter Antichristen, zwar vergebens, gantz lächerlich und ungeschickt wöllen machen: da dann zu Vernichtung dieser Unehr und unverschambtisten Vorgebens, ihrer aller, verstehe der Römischen Päpsten, Leben und Wandel von einem Saeculo oder Weltgang zu dem anderen beschrieben, die Jahr ihrer Regirung, Tugenden und auch Untugenden treulich angezeigt, darbei aber alle falsche wichtige Inzüchten, erdichtete und außgesprengte Fabeln abgeleinet werden. Dillingen, 1686.

2 Theſſ. 2, 3; 1 Joh. 2, 22) klar hervor, daß Antichriſt ſo viel als Widerchriſt bedeute; dieſe wahre und echte Bedeutung hätten die Gegner aus dem Thesaurus linguae graecae ihres Geſinnungsgenoſſen, des Genfers Heinrich Stephanus, erſehen können. Ein weiterer Verſtoß gegen die bibliſchen Angaben iſt die Behauptung der Gegner, daß der Antichriſt nicht eine einzelne Perſon, ſondern eine Genoſſenſchaft und ein Reich (nämlich die römiſche Kirche) zu bedeuten habe. Die Schrift handelt in 5 heiligen Büchern vom Antichriſt; außer den beiden ſchon citirten apoſtoliſchen Briefen nämlich noch in Dan. 7, 25; 11, 31; 12, 11; Joh. 5, 43; Offenb. 13, 13; 17, 5; in jeder der citirten Stellen nöthigen exegetiſche Gründe, unter dem daſelbſt erwähnten Antichriſt eine individuelle Perſönlichkeit ſich vorzuſtellen. Die Gegner des Papſtes fehlen ferner dadurch, daß ſie das Reich des Antichriſt als ein ſchon in die geſchichtliche Wirklichkeit übergegangenes darſtellen; während nach den Angaben der Schrift der Antichriſt erſt am Ende der Zeit erſcheinen ſoll; es ſoll ja vor ſeiner Ankunft das Evangelium ſchon über die ganze Erde verbreitet (Matth. 24, 14), das römiſche Reich völlig aufgelöst ſein (Offenb. 17, 3), es ſollen bei ſeiner Ankunft Henoch und Elias ſichtbar erſcheinen und eine ſo ſchreckliche und furchtbare Glaubensverfolgung eintreten, daß eine öffentliche Ausübung des chriſtlichen Gottesdienſtes gar nicht möglich iſt (Matth. 24, 21; Offenb. 20, 7), das Reich des Antichriſt ſoll nur 3½ Jahre dauern, und dann das Weltende und Weltgericht eintreten. Wie iſt dieß Alles mit der Deutung des Antichriſts auf den Papſt zu vereinbaren? Eben ſo gezwungen iſt die Anwendung der Stelle Offenb. 13, 16. 17 auf den Papſt und die römiſche Kirche. Es heißt daſelbſt, daß alle Anhänger des Antichriſt ein Malzeichen auf ihrer Hand oder auf ihrer Stirne tragen werden, und daß ſeine Zahl 666 ſein wird. Einige nehmen 666 für die Zahl der ſeit Chriſtus verfloſſenen Jahre: ſo Clichtovāus, der den Muhamed, Nicolaus Lyranus, der das Todesjahr Muhamed's durch ſie ausgedrückt glaubt; auch Bullinger und die Centuriatoren halten 666 für eine Jahrzahl, welche eine ſeit Chriſti Erſcheinen abgelaufene Epoche umfaßt. Die Unrichtigkeit dieſer Auffaſſung liegt auf der Hand; abgeſehen von Anderem kann unmöglich verkannt werden, daß die Zahl nicht eine Zeitangabe, ſondern eine Signatur der Perſon des Antichriſts ſein ſoll. Dieſe Signatur wird aber nicht getroffen, wenn man 666 durch

die Buchstaben des λατεῖνος oder רומיית (romiith, Romanus) wiedergeben will, wie Chyträus vorschlägt. Erstlich ist λατεῖνος nur eine sprachwidrige Deformation des Wortes λατῖνος, und der weibliche Ausgang des Wortes romiith im Widerspruch gegen die masculine Bedeutung des Wortes Romanus; ferner lassen in die Zahl 666 mit eben so gutem Rechte, wie Latinus und Romanus, verschiedene andere Worte sich hineinlesen, und sind auch bereits von den Kirchenvätern, welche das von Irenäus vorgeschlagene Λατεῖνος nicht befriedigte, hineingelesen worden. Lindanus und Genebrard haben den mit hebräischen Buchstaben ausgedrückten Namen Luther's hineingelesen, Bellarmin weist nach, daß auch jener des David Chyträus, mit hebräischen Buchstaben als Zahlzeichen ausgedrückt, die Zahl 666 gebe. Bellarmin führt noch mehrere andere Lösungsversuche an, und schließt sich letztlich jenen an, welche auf die Deutung der räthselhaften Zahl völlig verzichten. Die Malzeichen an Hand und Stirne werden von den Feinden der römischen Kirche auf die sacramentale Salbung mit Chrisma gedeutet. Aber bei der Priesterweihe, auf welche die Gegner diese Deutung beziehen, wird weder die Stirne, noch die Rechte als solche gesalbt; zudem werden diese vermeintlichen Malzeichen des Antichrist ja von mehreren Vätern erwähnt, die lange vor a. 666 lebten. Einen ganz besonderen Anhaltspunct glauben die Gegner in dem Umstande gefunden zu haben, daß laut Offenb. 17, 9 und 2 Theſſ. 2, 4 augenscheinlich Rom als Sitz des Antichrists bezeichnet werde. Wenn nun aber, wie Melanchthon, Calvin und Illyricus anderwärts sagen, der Antichrist in der Kirche Christi thronen, und für deren Haupt gehalten werden wird, so ist ja damit zugestanden, daß die römische Kirche, als deren Haupt der Papst geehrt wird, die Kirche Christi sei! Übrigens ist in den citirten Stellen in der That nicht Rom, sondern Jerusalem als Sitz des künftigen Antichrist zu verstehen, wie es denn laut Joh. 5, 43; 2 Theſſ. 2, 10 gewiß ist, daß er aus den Juden, und zwar, wie viele Väter annehmen, aus dem Stamme Dan hervorgehen werde, welcher bei der in Offenb. c. 7 vorkommenden Aufzählung der 12 Gezeichneten aus jedem der Stämme Israels schweigend übergangen wird. Endlich lassen sich auch die dem Antichrist zugeschriebenen blasphemischen und gottlosen Frevel unmöglich auf den Papst deuten. Es ist unredlich und falsch, wenn die Protestanten, um die biblische Charakteristik des

Antichrist dem Papste anpassen zu können, sagen, der Antichrist werde in der Schrift nicht als offener Läugner Christi hingestellt; die Schrift lehrt es vielmehr ausdrücklich (vgl. 1 Joh. 2, 12), und es ist auch nicht anders zu erwarten, weil er aus den ungläubigen Juden hervorgehen soll. Es ist ferner falsch, wenn die Gegner behaupten, der Antichrist werde nicht sich selber vergöttern und als Gott anbeten lassen; in 2 Theff. 2, 4 wird ausdrücklich gelehrt, daß er dieß thun, und keinen anderen Gott, weder den wahren, noch irgend einen falschen, neben sich dulden werde.

Bellarmin beschränkt sich darauf, die dem Papstthum und der römischen Kirche durch deren Identificirung mit Person und Reich des Antichrist aufgebürdeten Schmähungen als widersinnig nachzuweisen [1]). Leß wiederholt im Ganzen die angeführten Beweisgründe

[1]) Bellarmin's fünf Büchern de summo Pontifice ist als Anhang eine Erwiderung auf ein in italienischer Sprache abgefaßtes Libell eines französischen Calviners beigegeben. Das Libell war betitelt: Aviso piacevole dato alla bella Italia, und befaßt sich gleichfalls mit dem Nachweis, daß der Papst der Antichrist sei. Als Bestätigung hiefür sowie für die bodenlose Entartung der Zustände der römischen Kirche führt der anonyme Autor verschiedene Zeugnisse älterer Schriftsteller an; so der mit den Päpsten zerfallenen Bischöfe Arnulf von Orleans (c. a. 1080) und Eberhard von Salzburg, eines Anhängers des Kaisers Friedrich II; ferner mehrere mißverstandene Stellen aus dem heiligen Bernhard, der doch gewiß nicht den Papst für den Antichrist hielt, den Abt Joachim von Flora, dessen Gedanken über die römische Kirche — bemerkt Bellarmin — dem Libellisten völlig unbekannt geblieben sind. Sonst würde er gewußt haben, daß Joachim, während er der constantinopler Kirche ihr dereinstiges Ende prophezeit, die römische Kirche für das wahre Jerusalem und den ewigen Thron David's erklärt; die Feinde der römischen Kirche bezeichnet Joachim als die gottlosen Kinder Babylons. Besonderes Gewicht legt der Libellist auf die Urtheile der drei Dichter Dante, Petrarca, Bocaccio über das Papstthum, irrt sich indeß gewaltig, wenn er sie zu Vorläufern der protestantischen Anschauung über den Papst machen will. Bellarmin führt aus Dante und Petrarca eine lange Reihe von Stellen an, die gegen die Meinung des Libellisten zeugen; verwahrt sich übrigens dagegen, daß den Äußerungen Petrarca's und Bocaccio's etwa jenes Gewicht beigelegt werde, das man in kirchlichen Dingen heiligmäßig lebenden Männern beilegt. Auch Dante habe sich von Parteileidenschaft und Vorurtheil nicht ganz frei gehalten; Beweis dafür seine Verurtheilung des Andenkens der Päpste Anastasius II und Cölestin V. (Vgl. über Anastasius II Döllinger's Papstfabeln, S. 124 — 131.)

Bellarmin's, geht aber im zweiten Buche seiner Schrift de Antichristo um einen Schritt weiter, und retorquirt die Schmähungen gegen diese selber, und charakterisirt sie in ihren häretischen Bestrebungen als solche, welche dem dereinstigen Kommen des Antichrist die Wege ebnen. Indem sie die Menschen dem Glauben an die Kirche entfremden, untergraben sie den Glauben an Christus; die Verwerfung der guten Werke, des sacrificium juge, der kirchlichen Sacramente, der Verstümmlung und Verkehrung der Schrift, die theilweisen Angriffe auf die kirchliche Trinitätslehre u. s. w. sind lauter Dinge, durch welche dem Antichrist vorgearbeitet wird.

Leß' Schrift über den Antichrist war speziell gegen den englischen König Jakob I gerichtet[1]), welcher seine Angriffe auf die römische Kirche und das Papstthum[2]) auch mit jener gehässigen Deutung des biblischen Antichrist versetzt hatte. Auch Suarez und Gretser[3]) nehmen in ihren polemischen Erwiderungen gegen Jakob auf dessen Lucubrationen über den römischen Antichrist Bezug; Gretser unternahm aber nebstdem auch eine umfangreiche Vertheidigung des Werkes Bellarmin's de Summo Pontifice gegen die Mäkeleien an demselben durch Junius, Danäus, Sutlivius und Whitaker[4]); das dritte Buch der Vertheidigung enthält die Apologie der oben vorgeführten polemischen Erörterungen Bellarmin's über den Antichrist. Außer dieser apologetisch-polemischen Schrift faßte Gretser noch ein anderes, gegen den französischen Calvinisten Mornay du Plessis[5])

---

[1]) Vgl. m. Schrift üb. Suarez Bd. I, S. 136, Anm. 1.

[2]) Vgl. über den Anlaß zu der polemischen Schriftstellerei Jakob's I und die wider ihn gerichteten Gegenschriften: Suarez, Bd. I, S. 40 ff.

[3]) Basilicum δωρον, seu commentarius exegeticus in Serenissimi Magnae Britaniae Regis Jacobi Praefationem monitoriam et in Apologiam pro juramento fidelitatis. Ingolstadt, 1610. Abgedr. in Gretseri Opp. Tom. VII, p. 5 — 116.

[4]) Defensio Controversiae de Summo Pontifice a R. Bellarmino quinque libris explicatae. Opp. Tom. IX, p. 209 — 620.

[5]) Mysterium iniquitatis, seu historia papatus auctore Philippo Mornayo, Plessiaci, Marliani etc. Domino, Christianissimi Regis in Sacro Consistorio Consiliario, Cataphractorum Turmae Ductore, Salmuriensis ditionis Praeside, Domus Regiae Navarrenae Praefecto. Asseruntur etiam jura Imperatorum, Regum et Principum christianorum adversus Bellarminum et Baronium. Mit einer vorausgehenden Widmung an König Jakob I v. England.

gerichtetes Werk ab[1]), in welchem die ganze Papstgeschichte von Victor I bis auf Julius II und Leo X herab durchgenommen, und eine lange Reihe von Päpsten gegen Mornay's Cavillationen in Schutz genommen wird. Mornay hatte auch noch Paul's V sehr freundlich gedacht, indem er die Zahl 666 in das Epigraphicon: Paulo V Vicedeo hineinlas. Gretser erwidert diese Artigkeit durch Hervorstellung der genannten Zahl aus der, seinem Gegner gewidmeten Gedächtnißtafel: Philippo Plessaeo, Pyrgopolinici, Joannis Calvini Patrono, Ecclesiae Hosti. Der von Mornay in seiner Kritik der Papstgeschichte eingenommene Standpunct ist jener der Centuriatoren, deren Behauptungen und Anschauungen er gegen Bellarmin und Baronius vertritt; hieraus läßt sich bereits auf den ungefähren Inhalt seines Werkes, so wie der Entgegnungen Gretser's schließen. Eine besondere Apologie widmet Gretser dem vielgeschmähten Andenken des Papstes Gregor VII, zu dessen Ehrenrettung er mehrere bis dahin ungedruckte Quellenschriften von Zeitgenossen jenes Papstes: Bernald von Constanz, Paul von Bernried und Geroh von Reichersberg mittheilt[2]).

§. 743.

Der Papst nimmt in der christlichen Gemeinschaft die höchste Stelle ein, und ist zunächst in allen geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten derselben die höchste, oberstrichterliche Auctorität auf Erden. Bellarmin[3]) zieht dieses höchste Richteramt des Papstes auf dem Gebiete der Lehre sowol, als der äußeren kirchlichen Ordnung in Betracht, und erörtert letztlich auch das Verhältniß der jurisdictionellen Gewalten des Papstes zu jenen der Bischöfe. In Bezug auf letzteren Punct erklärt er sich eben sowol gegen die Spanier Franz von Vittoria und Alphons a Castro, welche die

---

[1]) Mysta Salmuriensis, seu mysterium iniquitatis, editum quidem a Philippo Mornayo Plessiaci Domino etc., nunc autem a J. Gretsero S. J. Theologo revelatum et dilucide explanatum. Ingolstadt, 1614. Opp. VII, p. 117—420.

[2]) Vgl. Gretseri Opp. Tom. VI, p. 1—264.

[3]) De Summo Pontifice Lib. IVtus: De potestate spirituali Summi Pontificis.

bischöfliche Gewalt für eine unmittelbar von Gott stammende halten, als auch gegen Turrecremata und den Cardinal Jacobatius († 1527), welche selbst die Gewalt der Apostel nur als Ausfluß der apostolischen Vollgewalt Petri ansehen, und hält also dafür, daß, wie die Apostel ihre Gewalt unmittelbar von Christus, so die Bischöfe unmittelbar vom Papste empfangen. Die oberstrichterliche Gewalt des Papstes in Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten steht de fide fest. Die Fehlbarkeit des Papstes als Papstes zu behaupten, wie es von Seite Gerson's, Almain's, des Alphons a Castro und Adrian's VI geschah, ist zwar keine Häresie, streift aber an Häresie; die Fehlbarkeit des Papstes als Menschen zu behaupten, hat nichts Anstößiges; daher es nicht nöthig ist, mit Pighius anzunehmen, daß dem Papste, selbst wenn er nach rein persönlichem Dafürhalten, ohne Befragung und Zuratheziehung Anderer über eine streitige oder zweifelhafte Glaubenssache entscheiden wollte, das Irren unmöglich sei. Es genügt, anzuerkennen, daß er als Papst d. i. als Lehrer der Gesammtkirche nicht irren und falsch reden könne; so viel muß aber anerkannt werden, weil sonst Christi Verheißung an Petrus Luk. 22, 31. 32 als unwahr erklärt würde[1]). Auch steht es als geschichtliche Thatsache fest, daß kein Papst als Papst geirrt oder falsch gelehrt habe[2]); und selbst bloße Privatirrthümer oder persönlich irrgläubige Gesinnung lassen sich keinem der Päpste nachweisen. Neben dem Rechte auctoritativer Entscheidung in streitigen Glaubensfragen kommt dem Papste auch die aus dem Wesen der kirchlichen Regierungsgewalt sich ergebende Befugniß zu, Gesetze zu

---

[1]) Bajus handelt über diese Stelle in der letzteren seiner beiden Schriften über die Macht des Papstes. Er gibt nicht zu, daß aus der genannten Stelle die päpstliche Unfehlbarkeit mit Gewißheit gefolgert werden könne; und beruft sich neben den oben von Bellarmin angeführten Autoren auch noch auf Latomus und Hessels. Die Worte Christi an Petrus: Ego rogavi pro te etc. werden nach Bajus' Ansicht am natürlichsten auf die Person Petri bezogen; der Zusatz: Confirma fratres tuos, lasse wol eine Beziehung auf Petri Nachfolger zu, jedoch so, daß diesen das Stärken ihrer Brüder mehr als eine Liebespflicht, als ein Bestreben, die Brüder im Dienste ihres schweren Amtes zu fördern, eingebunden erscheint.

[2]) Bellarmin's näheren Nachweis hierüber sammt den Erörterungen nachfolgender Theologen über die bezüglichen Facta, siehe in meiner Schrift über Suarez Bd. I, S. 162—172.

erlassen, die selbstverständlich im Gewissen binden, und deren Beobachtung mit entsprechenden und sachgemäßen geistlichen Zwangsmitteln zu urgiren. Da die Protestanten die Geltung und Berechtigung einer selbstständigen Kirchenregierung überhaupt läugneten, und gegen das päpstliche Kirchenregiment solche Einwendungen vorbrachten, welche gegen alles geistliche Regiment als solches gerichtet waren, so fällt auch Bellarmin's Beweisführung für die gesetzgeberischen Befugnisse des Papstes mit dem Nachweise der Existenz und Berechtigung einer Kirchenregierung im Allgemeinen zusammen, und die nachfolgenden näheren Bestimmungen der Befugnisse der subordinirten kirchlichen Machthaber in ihrem Verhältniß zum höchsten und obersten menschlichen Inhaber der Kirchengewalt und persönlichen Stellvertreter Christi erscheinen da gewissermaßen nur als eine innere Angelegenheit der katholischen Gemeinschaft, als eine causa domestica, deren schließliche Austragung in Bellarmin's Werke mit der Polemik gegen die Lehren der Reformatoren weiter nichts mehr zu thun hat.

Die Protestanten führen wider die Berechtigung einer kirchlichen Regierungsgewalt eine Reihe von Schriftargumenten vor. In Matth. 28, 19. 20 heißt Christus die Apostel die Völker lehren, Alles zu halten, was er den Aposteln aufgetragen habe; daraus soll folgen, daß nur Christi Aufträge Geltung haben, und es den Aposteln nicht frei stehe, den Gläubigen außer dem, was Christus aufgetragen, noch Anderes aufzutragen. Aber in den von Christus anbefohlenen Unterweisungen der Völker ist ja auch schon der den Vorschriften der Kirchenvorsteher schuldige Gehorsam enthalten. In Jesai. 33, 22 und Jak. 4, 12 wird gesagt, daß Gott der einzige Gesetzgeber sei; daraus folgt indeß nur so viel, daß menschliche Anordnungen, um verbindliche Kraft zu haben, im Namen Gottes und von Jenen, welche im Namen Gottes zu gebieten haben, erlassen sein müssen. Die von den Protestanten im Namen der christlichen Freiheit ausgebeuteten Stellen 2 Kor. 3, 17; Gal. 4, 31; 5, 1 sprechen allerdings von der christlichen Freiheit, worunter aber nur theils das Freisein von der Herrschaft der Sünde, theils der Geist der christlichen Charität, oder endlich auch die Cessation des alttestamentlichen Judicial- und Ceremonialgesetzes gemeint ist. Es geht nicht an, von der Cessation dieser alttestamentlichen Bräuche und Gebote auf die Unstatthaftigkeit der katholischen Ceremonien und kirchlichen Disciplinargesetze zu schließen; die alttestamentlichen

Ceremonien und Judicialbräuche hatten eine lediglich präfigurirende Bedeutung, und mußten wegfallen, als das Präfigurirte in eigener Wirklichkeit eintrat, konnte aber durch andere der neuen Ordnung entsprechende Anordnungen und Bräuche ersetzt werden. Calvin meint, die Gewissen seien nur Gott unterthan, könnten daher durch Gott, nicht aber durch menschliche Befehle gebunden werden. Der Vordersatz dieses Einwandes ist insofern wahr, als niemand außer Gott die Herzen der Menschen durchschaut; wollte man aber daraus die Unstatthaftigkeit und Nichtverbindlichkeit solcher Anordnungen folgern, die nicht unmittelbar von Gott selbst ausgehen, so müßte man auch alle bürgerlichen Gesetze als unverbindlich erklären, während doch die Schrift die menschlichen Gebieter als Organe des göttlichen Willens ansieht (Weish. 6, 5; Röm. 13, 6; 1 Kor. 4, 1), woraus unabweislich folgt, daß der Ungehorsam gegen die legitimen menschlichen Vorsteher mittelbar zugleich auch eine Versündigung gegen Denjenigen ist, in dessen Namen sie schalten.

Da die Protestanten so sehr über papistische Satzungswesen klagten, so bemerkte Bellarmin, daß denn doch eigentlich nur vier, alle Christen verbindende Kirchengebote bestehen. Diese Bemerkung brandmarkte Whitaker als eine unverschämte, jesuitische Lüge, mit dem Beifügen, daß selbst vier Kirchengebote viel zu viel seien, indem nach Gottes Willen kein einziges bestehen sollte. Gretser [1]) antwortet auf diese und ähnliche Auslassungen ganz kurz; er zeigt, daß verschiedene Dinge, welche Whitaker als katholische Satzungen aufzählt, keine res de praecepto oder mindestens nicht allgemein vorgeschriebene Dinge seien, daß Whitaker bei seiner dreisten Versicherung, die Katholiken hätten außer den Sonntagen jährlich noch 60 andere Festtage, unmöglich den katholischen Kirchenkalender zu Rathe gezogen haben könne. Die Klagen des Junius über Unerträglichkeit des katholischen Fastengebotes werden mit einem leichten Scherze abgethan. Die Repliken Ebermann's gegen die wider Bellarmin erhobenen Einreden des Amesius enthalten nichts, was nicht bereits von Bellarmin selber gesagt worden wäre, und konnten auch kaum etwas Neues bringen, da auch der Gegner nur in den bereits von seinen Vorgängern ausgetretenen Geleisen sich bewegt.

---

[1]) Defensio IV, 18 ff.

§. 744.

Die Anschauungen Bellarmin's über das Verhältniß des Papstes zu den weltlichen Fürsten summiren sich in folgenden Sätzen[1]: Der Papst ist nicht Herr der Erde, auch nicht Herr des christlichen Erdkreises; der Papst übt überhaupt keine weltliche Herrschaft jure immediate divino aus. Wol aber übt er indirect in zeitlichen Dingen eine höchste Herrschaft aus, so weit er nämlich jene geistig-moralischen Interessen vertritt, welchen sich die zeitlichen Wohlfahrtsinteressen der Staaten und Völker unterzuordnen haben, gerade so, wie sich die Pflege des leiblichen Wohles im Einzelmenschen der Pflege seines geistig-moralischen Lebens unterzuordnen hat. Gleichwie aber der Leib sein eigenes, vom Leben des Geistes verschiedenes Leben lebt, so bildet auch die bürgerliche Ordnung ein in sich abgeschlossenes Gebiet, in dessen Leben die geistliche Gewalt nirgends direct eingreift, weil die weltliche Gewalt und Herrschaft etwas von der geistlichen Gewalt und Herrschaft specifisch Verschiedenes, somit auch relativ Unabhängiges ist. Übrigens streitet es nicht gegen Gottes Wort, daß in der einen und selben Person geistliche und weltliche Herrschaft vereiniget seien; was Calvin dagegen vorbringt, beweist nur so viel, daß geistliche Inhaber einer weltlichen Herrschaft verpflichtet seien, eine milde, väterliche Regierung zu führen, über den weltlichen Angelegenheiten nicht die Besorgung der höher stehenden geistlichen Wohlfahrt ihrer Unterthanen zu versäumen, und sich nicht in dergleichen weltliche Angelegenheiten zu vertiefen, die sie besser und schicklicher durch hiefür bestimmte Beamte besorgen lassen können. Wenn Calvin behauptet, daß die Bibel keine Beispiele von Personen kenne, welche geistliche und weltliche Herrschaft in sich vereinigten, so vergißt er auf Moses, Melchisedek, Heli, Judas Makkabäus und noch mehrere andere Männer.

Man sollte meinen — fügt Gretser[2]) diesen letzten Ausführungen Bellarmin's bei — daß die Protestanten gegen die von Bellarmin behauptete Vereinbarkeit geistlicher und weltlicher Herrschaft in Einer Person nichts sollten einzuwenden haben, da es nicht wenige pro-

---

[1]) De Summo Pontifice Lib. Vtus.

[2]) Defensio Lib. V, c. 9 et 10.

testantische Herren gibt, die zufolge der von ihnen occupirten Bisthumsterritorien neben ihren weltlichen Fürstentiteln auch jene von Erzbischöfen und Bischöfen zu führen lieben. Die Bischöfe der englischen Hochkirche nehmen ihre Stelle unter dem hohen Adel des Reiches ein, lassen sich vom König mit weltlichen Besitzthümern belehnen, sind mit einem Worte gesagt zugleich geistliche und weltliche Herren, ohne daß sich in England jemand daran stieße, mit Ausnahme der Puritaner, welche freilich über die hohe englische Geistlichkeit nichts weniger als freundlich oder glimpflich urtheilen. Dieselbe hat übrigens einen Apologeten an dem aus Spanien gebürtigen Zaravia gefunden [1]), einem Vertheidiger und Verehrer Sutliv's, der übrigens, seiner eigenen Kirche völlig vergessend, aus Haß gegen den Papst behauptete, ein und derselbe Mann könne nicht zugleich geistlicher und weltlicher Fürst sein [2]). Die von Bellarmin aus den alttestamentlichen Büchern angeführten Beispiele will er nicht gelten lassen, weil ein Schluß von dem, was unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes statt hatte, auf das der christlichen Ordnung Entsprechende nicht zuläßig sei. Möge Sutliv diese Behauptung vor den Prälaten der englischen Hochkirche, der er angehört, vertreten! Weiter bemerkt er, es sei wol zuläßig gewesen, daß Ein Mann im Bereiche seiner Familie zugleich allen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten derselben vorstand; undenkbar aber sei es, daß ein Mensch über den ganzen Erdkreis in allen Dingen zu gebieten habe. Wer nimmt denn für den Papst eine Herrschaft solcher Art in Anspruch? Dieß heißt von der Sache abspringen, und den Katholiken falsche Dinge aufbürden — ein Verfahren, das auch aus den sonstigen Einwendungen Sutliv's hervorleuchtet.

---

[1]) Hadrian Zaravia, s. 1582 Prediger an der französischen Kirche in Leyden, später in England († 1613). Schriften: De diversis gradibus ministrorum evangelii — Defensio hujus tractatus contra Theodorum Bezam — De honore praesulibus et presbyteris debito — De sacrilegiis et sacrilegiorum poenis — Responsio ad convicia quaedam Gretseri — Examen tractatus de triplici Episcoporum genere — De imperandi auctoritate et christiana obedientia libri IV u. s. w.

[2]) De injusta Pontificis dominatione adv. Bellarminum Libri V.

§. 745.

Bellarmin erkannte dem Papste eine indirecte Gewalt über die weltlichen Fürsten zu; die weltlichen Fürsten sollten im Bereiche ihrer Jurisdiction selbstständig und autonom schalten, dem Papste aber das Recht des Einspruches gegen Maßnahmen, durch welche das christlich-kirchliche Interesse gefährdet wird, freistehen; im äußersten Falle sollte der Papst einen, gegen die Principien der christlich-kirchlichen Lebensordnung beharrlich sich auflehnenden weltlichen Fürsten sogar entsetzen dürfen. Als dieser äußerste Fall war vornehmlich das Bemühen, die Unterthanen zum Abfall vom katholischen Glauben zu verführen, gemeint. Diese unliebsame Consequenz des päpstlichen Oberaufsichtsrechtes über die Aufrechthaltung der Integrität der christlich-kirchlichen Lebensordnung war natürlich den protestantischen Theologen höchst anstößig; Gretser[1]) beschwert sich über mancherlei fast geflissentliche Mißdeutungen und Verdrehungen, welche sich ein Danäus, Sibrand, Sutliv an den klaren und unzweideutigen Sätzen Bellarmin's zu Schulden kommen ließen. Sutliv gab zu, daß wol die potestas ordinis über der weltlichen Gewalt stehe; das Herrschen und Regieren aber, meinte er, komme einzig den Fürsten als solchen zu, welche demnach auch in kirchlichen Angelegenheiten die berufenen Leiter wären. Dieß ist mit anderen Worten die Territorialoberhoheit der weltlichen Fürsten in kirchlichen Dingen, welche selbstverständlich jedes Dazwischentreten einer auswärtigen geistlichen Machthoheit ausschließt. In diesem Sinne war der von Jakob I den englischen Katholiken abgeforderte Fidelitätseid gemeint, in dessen Vertheidigung sich der theologisirende König in eine Controverse mit Bellarmin verwickelte[2]), welchem letzteren seine Ordensgenossen Leß, Suarez, Becanus, A. Eudämon, der Dominicaner Coeffeteau[3]) und der berühmte Du Perron[4]) als Vertheidiger

---

[1]) Defensio V, c. 5—7. Dabei bekämpft Gretser entschiedenst die von dem Paduaner Alex. Carrerius (✝ 1626; De potestate Romani Pontificis) vertheidigte directe Gewalt des Papstes über die Fürsten. Vgl. ebendas.

[2]) Vgl. m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 40 ff.

[3]) Siehe Unten §. 766. Vgl. auch Suarez Bd. I, S. 43, Anm. 3.

[4]) Siehe Unten §. 766. Vgl. auch Suarez S. 97, Anm. 1.

zur Seite traten. Wir haben über diese Controverse und die vielen aus Anlaß derselben gewechselten Streitschriften an einem anderen Orte berichtet, und beschränken uns hier auf eine kurze Relation über das von Becanus gegen die Vertheidiger des englischen Staatskirchenthums Vorgebrachte. Der König von England — bemerkt Becanus [1]) — kann den von ihm beanspruchten Kirchenprimat weder aus dem natürlichen, noch aus dem göttlichen, noch auch aus dem bürgerlichen und kanonischen Rechte nachweisen; er hat alle gelehrten Auctoritäten wider sich, und kann sich auch nicht auf ein Verjährungsrecht berufen. Mithin gebührt ihm der beanspruchte Kirchenprimat auf keinen Fall und in keiner Weise. Sein Schildknappe und Vertheidiger, der Großalmosenier Matthäus Tortus [2]) gefällt sich aus ergebenem Pflichteifer in einer Reihe höchst sonderbarer Paradoxa z. B. daß die Puritaner aufrichtigst an den Kirchenprimat des englischen Königs glauben, daß die alttestamentlichen Könige unbestritten die alttestamentliche Kirche regiert haben, daß die christlichen Könige die berufenen Hirten der Schafe Christi seien, daß die Könige von Dänemark und Schweden, sowie die protestantischen Fürsten mit Jakob in Sachen des Glaubens vollkommen einverstanden seien u. s. w. Was er zur Vertheidigung der Ansichten eines Herrn beibringt, möchte man weit besser für eine Widerlegung derselben ansehen. In einer dritten Schrift [3]) sucht Becan die von Jakob I beanspruchte kirchliche Oberherrlichkeit ad absurdum zu deduciren, indem er alle Befugnisse und Functionen einer obersten Kirchenleitung aufzählt, und von jeder derselben im Einzelnen nachweist, daß sie in den Befugnissen eines weltlichen Herrschers nicht gelegen sein könne. Die anglicanischen Theologen selber fühlen theilweise die Unstatthaftigkeit der von ihrem König beanspruchten kirchlichen Prärogativen; der eine und andere sucht sie in gewisse

[1]) Serenissimi Jacobi Angliae Regis apologiae et monitoriae praefationis ad Imperatorem, Reges et Principes refutatio. Opp., p. 990—1018. Ähnlichen Inhaltes, wie diese Schrift, ist Becan's Duellum cum Gulielmo Tookero de primatu regis Angliae. Opp., p. 1102—1126.

[2]) Refutatio Torturae Torti, seu in Sacellanum Regis Angliae. Opp., p. 1019—1026.

[3]) Dissidium anglicanum de primatu regio. Opp., p. 1094—1102.



Gränzen einzuschränken, Burhill und Thomson sprechen ihm alle geistliche Gewalt ab.

§. 746.

Neben dem Verhältniß der im Papste gipfelnden geistlichen Gewalt zur weltlichen im Allgemeinen kam im Besonderen auch noch das Verhältniß zwischen Papstthum und Kaiserthum zur Sprache. Den Anlaß dazu gab eine von Flaccius Illyricus veröffentlichte Schrift [1]), in welcher der Beweis versucht wurde, daß das Kaiserthum keineswegs, wie von den Anhängern des Papstthums behauptet wurde, durch den Papst von den Griechen auf die Franken übertragen worden sei oder übertragen werden konnte. Bellarmin schrieb eine Widerlegung dieser Schrift in drei Büchern [2]), in deren erstem die von Illyricus bestrittene Thatsache erhärtet, im zweiten die abermals durch den Papst vermittelte Übertragung der Kaiserwürde von den Franken auf die Deutschen beleuchtet, und im dritten Buche gegen Arentinus, Onuphrius und Illyricus die Gründung der deutschen Churfürstenwürde durch Papst Gregor V behauptet wird. Illyricus hatte für die im ersten Buche widerlegte Behauptung sich unter Anderem auf die Zustimmung des Nicolaus Cusanus und Heinrich's Kalteisen berufen; Bellarmin erwidert, daß die angebliche Zustimmung Kalteisen's von Illyricus ohne allen weiteren Beweis einfach behauptet werde, die Zweifel des Cusaners gegen die geschichtliche Realität der Kaiserwürde Karl's des Großen erklärt Bellarmin aus dem vom Cusaner selber eingestandenen Mangel an Geschichtsquellen.

Bellarmin's Entgegnung wurde von dem Lutheraner Dresser und dem Calviner Junius bekämpft; ersterem antwortete der Jesuit Ludovicus Rogerius [3]), letzterem Gretser [4]), der selbstverständlich alle

---

1) De translatione Imperii Romani ad Germanos. Basel, 1566.

2) De translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos. Antwerpen, 1589.

3) Responsio ad notationem cujusdam Matthaei Dresseri, qui illustrissimum Robertum Cardinalem Bellarminum, Antonium Possevinum et Ludovicum Rogerium e Societate Jesu Theologos gloriose Lutheranus Ludimagister provocat. Cum brevi erratorum compendio, quae in Bellarmini confutatione edita a. 1591 Dresserus commiserat. Nach des Verfassers Tode von einem Schüler desselben herausgegeben. Posen, 1600.

4) Apologia trium librorum de translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos. Opp. Tom. IX, p. 622—675.

Behauptungen und Ausführungen Bellarmin's gegen Junius aufrecht hält, in Betreff der Churfürstenfrage jedoch bekennt, daß nicht bloß Protestanten, sondern auch Katholiken die von Bellarmin vertretene Thatsache, daß Gregor V zuerst die deutschen Wahlfürsten in's Dasein gerufen habe, bezweifeln. Umgekehrt fänden sich aber protestantische Gelehrte, welche entweder, wie Simon Schard in einer besonderen, dieser Frage gewidmeten Schrift, so viel zugestehen, daß die deutschen Wahlfürsten nicht erst während des deutschen Interregnums im 13ten Jahrhunderte, sondern viel früher entstanden seien; noch Andere, wie Münster in seiner Kosmographie und Bertius in seiner Beschreibung Deutschlands gäben auch die von Schard bestrittene Thatsache zu, daß Papst Gregor V das Institut der Wahlfürsten in's Dasein gerufen habe.

Die von Bellarmin vertretenen Anschauungen über das Verhältniß zwischen Papstthum und Kaiserthum hatten in den Annalen des Baronius ihre geschichtliche Nachweisung und Vertretung gefunden; daher das Werk des Baronius selbstverständlich auch nach dieser Seite von den Protestanten bekämpft wurde. Einer der hervorragendsten Gegner des Cardinals Baronius war Goldast, gegen dessen hieher gehörige Publicationen [1]) abermals Gretser das Wort ergriff, um einerseits die Schmähungen und entstellenden Relationen, welche sich Goldast rücksichtlich der Darlegungen des Baronius zu Schulden kommen ließ [2]), andererseits auch die falschen, dem richtigen geschichtlichen Sachverhalte, so wie dem Rechte und der Würde des Papstthums widersprechenden Angaben Goldast's zu widerlegen [3]),

---

[1]) Imperatorum Caesarum Augustorum, Regum et Principum Electorum S. Rom. Imperii Statuta et Rescripta Imperialia, 1607 ff., 3 Tomi fol.

[2]) Caesar Baronius a rationalis Calviniani criminibus vindicatus, et in eo cum alii Pontifices Romani, tum Gregorius VII. Opp. Tom. VI, p. 173 — 234. Die Bezeichnung rationalis ist eine Anspielung auf den Commentar, welchen Goldast unter dem Titel Rationale den von ihm publicirten Constitutionen und Erlässen beifügte. — Refectio insipientiae et falsimoniae Goldastinae in tertio tomo Constitutionum Imperialium. Opp. VI, p. 274—298.

[3]) Gemina adversus Melchiorem Guldinastum Calvinianum replicatorem vel potius quadruplicatorem defensio. Prior pro S. R. Orthodoxi et Catholici Imperii avita majestate replicationem calvinianam, Imperii hujus vastatricem accurate examinat et refutat, auctore J. Gretser. Po-

in welchem er einen wiedererstandenen Arnold von Brescia sieht [1]).

§. 747.

Als entschiedenste und erfolgreichste Vorkämpfer des Katholicismus und des Papstthums waren die Jesuiten auch in erster Linie den Angriffen der protestantischen Gegner ausgesetzt, und hatten die volle, schwere Wucht des Parteihasses und der Parteileidenschaft jenes von Kampf und Streit erfüllten Zeitalters zu tragen. Die katholischen Fürsten Deutschlands betrieben das Werk der Gegenreformation und Rekatholisirung ihrer Gebiete hauptsächlich mit Hilfe der Jesuiten, welchen außerdem auch die Bekehrung mancher protestantischer Fürsten glückte; kein Wunder daher, daß die Protestanten in den Jesuiten ihre schlimmsten Feinde erblickten, und dieselben als Schürer des Unfriedens, als Machinatoren und Anzettler böser Anschläge unaufhörlich denuncirten. So lange es auf deutschem Boden Jesuiten und Spanier gebe, hieß es in Deutschland bei den bereits anbrechenden Wirren des dreißigjährigen Krieges, sei der Friede im Reiche bedroht, ein freundliches Vertragen zwischen Protestanten und Katholiken nicht möglich [2]). Der Vorwurf politischer Gefährlichkeit wurde indeß gegen die Jesuiten nicht bloß von den Protestanten, sondern auch in dem katholischen Frankreich erhoben, wo ihre Einbürgerung von verschiedenen Seiten, von der Univer-

---

sterior complura monumenta hactenus inedita pro Gregorio VII aliisque Pontificibus lectori exhibet, editore Sebastiano Tengnagel J. U. D. et caesareae bibliothecae Viennensis praefecto. Opp. Tom. VI, p. 299—601.

[1]) Arnaldi Brixiensis in Melchiore Goldasto Calvinista redivivi vera descriptio et imago. Nunc publice ad Spectaculum proposita, idque in gratiam novae ac commentitiae „Monarchiae S. R. Imperii“ (3 Tom. fol. Hanau u. Frankf. 1611—1614) ab eodem Goldasto nuper conditae et evulgatae.

[2]) Vgl. die Schrift: Draconicidium, daß ist, Dracken Mordt, oder Rechtcatholischer Gegenhalt und warhaffter Discurs contra den so namens- als glaubenslosen Discurs und nichtig Wollmeinen aines auffgedichteten Teutschen Catholischen, Warumben und wie die Römisch-Catholischen im Teutschland sich billich von den Spaniern und Jesuiten absöndern sollen. Durch Georgium Riedel, H. Schrift Doctoren u. s. w. Ingolstadt, 1620.

sität, von den Parlamenten und von dem, an den Traditionen des sogenannten Gallicanismus festhaltenden Theile des Klerus äußerst ungern gesehen wurde. Wir haben an einem anderen Orte[1]) die Stellung der Jesuiten in dem damaligen Frankreich kurz geschildert, und daselbst auch des feindseligen Verhaltens gedacht, welches die parifer Universität vom Anfange her gegen sie beobachtete. Als einen hrer entschiedensten Gegner machte sich der Parlamentsadvocat Anton Arnauld bekannt, der die Jesuiten in einer von der Universität anjeregten Klagsache vor dem Parlamente auf das heftigste angriff[2]), ind geradezu auf Verweisung derselben aus Frankreich antrug. Der Jesuit Richeome, der die durch den Druck veröffentlichte Rede Arnauld's mit einer Vertheidigungsschrift für den angegriffenen Orden eantwortete[3]), beschwert sich über die maßlose Gehässigkeit seines Begners, der nicht anstehe, dem Orden seines hispanischen Stifters egen die ungeheuerliche Tendenz unterzulegen, auf die Verwirklichung iner spanischen Weltmonarchie hinzuarbeiten, welcher natürlich auch Frankreich durch die daselbst sich aufhaltenden Jesuiten unterjocht erden solle. Diese Feindseligkeit gegen den Orden stehe jedoch in nverkennbarer Verbindung mit gewissen antikatholischen, schismaischen und häretischen Sätzen, welche Arnauld zu vertreten nicht Instand nehme; er bestreite den Ausspruch des Papstes Boniız VIII, daß es aller menschlichen Creatur zum Heile nothwendig i, dem Papste unterthan zu sein; er wolle nicht zugeben, daß dem Papste eine (versteht sich, geistliche) Jurisdiction über die Fürsten ukomme. Was er gegen die Jesuiten vorbringe, laufe auf dasselbe inaus, was von den französischen Calvinisten, geschwotnen Feinen des Katholicismus, gesagt zu werden pflege. Wie die Hugeotten, bezüchtige auch Arnauld die Jesuiten als Ursache aller jener

---

[1]) Vgl. meine Schrift über Suarez, Bd. I, S. 6 ff.

[2]) Plaidoyer de Monsieur A. A. pour l'Université de Paris contre les Jesuites. Paris, 1594.

[3]) La verité defendue pour la religion catholique en la cause des Jesuites contre le playdoyé d'Antoine Arnaud. Par François des Montagnes. Tolose, 1595. In lateinischer Übersetzung von Gretser: Apologia Francisci Montani pro Societate Jesu in Gallia contra Antonii Arnaldi Advocati Parisiensis Philippicam. Ex Gallico in latinum translata. Accessit appendix ex Historia de facto Joannis Schattelii studiosi Parisiensis. Ingolstadt, 1596. (Abgedr. in Gretser. Opp. Tom. XI, p. 171—280.)

Zerrüttungen, von welchen Frankreich zur Zeit heimgesucht sei; er wiederholt die böswilligen Ausstreuungen über intriguantes Verhalten der Jesuiten, ihre ungeheuren Reichthümer, ihre Erbschleicherei u. s. w. Er geht so weit, sie mörderischer Anschläge wider das Leben der Fürsten zu bezüchtigen; der wegen versuchten Königsmordes zu Melun hingerichtete Barrier soll auf Antrieb der Jesuiten gehandelt haben, während doch nach seinen eigenen Aussagen erwiesen ist, daß ihn ein Jesuit, dem er sein Vorhaben bekannte, von der verbrecherischen That ernstlichst abmahnte; die Jesuiten sollen den König Sebastian von Portugal zu dem unglücklichen Feldzuge gegen die Mauren in Africa beredet haben, um dem spanischen Könige Philipp die Erbfolge zu verschaffen u. s. w. Richeome veröffentlichte diese seine Schutzschrift zu einer Zeit, die für die Jesuiten sehr ungünstig war; eben ein Jahr früher war von dem Sohne eines pariser Bürgers, Johann Chatel, ein Mordversuch gegen König Heinrich IV unternommen worden, und die Feinde des Ordens waren eifrig, obschon vergeblich, bemüht gewesen, eine Mitschuld desselben an der versuchten Frevelthat zu constatiren[1]). Gleichwol wurde ein Jesuit als schuldig hingerichtet, und der Orden aus der Hauptstadt Frankreichs fortgewiesen; ein paar Jahre später wurde ihnen durch königlichen Befehl auch der Aufenthalt in Guienne untersagt. Dieß veranlaßte die Jesuiten, sich mit einer, gleichfalls von Richeome abgefaßten Vorstellung[2]) an den König selber zu wenden, um ihre Unschuld und politische Ungefährlichkeit zu beweisen; sie detestiren die Grundsätze des Königsmordes, betheuern, an Chatel's That völlig unschuldig zu sein, verwahren sich ernstlichst gegen die Anschuldigung,

---

[1]) Vgl. m. Schr. üb. Suarez, Bd. I, S. 9 f.

[2]) Tres-humble remonstrance et requête des religieux de la Compagnie de Jesus au Tres-Chrestien roy de France et de Navarre Henri IV. Bordeaux, 1598. Von Gretser in's Lateinische übersetzt unter dem Titel: Apologia Societatis Jesu in Gallia ad Christianissimum Galliae et Navarrae Regem, scripta a religiosis ejusdem Societatis Jesu in Gallia et hoc anno 1599 Burdigalae excusa. Ingolstadt, 1599. Abgedr. in Gretseri Opp. XI, p. 281—317. Daran schließt sich Gretser's Defensio apologiae gallicanae ad Christianissimum Galliae et Navarrae Regem adversus Lithi Miseni calumnias (Opp. XI, p. 318 ff.). Über die sonstigen Controversen Gretser's mit Lithus (Stein) vgl. die Angaben in m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 54, Anm. 3.

die Jugend durch Einimpfung schlechter Lehren und Grundsätze zu corrumpiren; sie versichern, sich überhaupt von Politik ferne zu halten, und insbesondere keine Feinde Heinrich's IV zu sein, welchen sie rücksichtlich des Verhaltens einzelner Ordensglieder gegen ihn als ehemaligen König von Navarra, bitten, einen seiner Vorgänger auf dem französischen Königsthron nachzuahmen, welcher bei seiner Thronbesteigung das hochherzige Wort sprach, der König von Frankreich wolle vergessen, was man dem Herzog von Orleans zugefügt! Sie bitten den König endlich noch, den vielen verläumderischen Ausstreuungen gegen sie kein Gehör und keinen Glauben zu schenken; als Beleg für die nimmer müde Geschäftigkeit ihrer Verläumder führen sie die Thatsache an, daß die Reise eines ihrer Genossen nach Antwerpen hinreichte, das Gerücht zu veranlassen, ein Jesuit habe sich aus Frankreich nach Belgien begeben, um den Grafen Moriz von Oranien aus dem Wege zu räumen[1])! Es gelang den Jesuiten, sich bei dem Könige wieder zu rehabilitiren, der sogar in einem besonderen Falle auf eine sehr entschiedene Weise zeigte, daß er wenigstens die von den Calvinisten ersonnenen Beschuldigungen gegen die Jesuiten nicht glauben wolle. Da man ihm nämlich anlag, eine von dem belgischen Jesuiten Scribani verfaßte Schutzschrift für den Orden[2]), die durch ihre Schärfe unter den Calvinern und sonstigen Gegnern des Ordens viel böses Blut gemacht hatte, durch Henkershand verbrennen zu lassen, gab er dem Andringen nicht nur nicht nach, sondern ließ dem Verfasser des Buches überdieß ein belobendes Schreiben zusammt dem Naturalisationspatente zustellen. Es währte indeß nur wenige Jahre, so rief die Ermordung Heinrich's IV die kaum verstummten Anklagen neuerdings wach; gegen die von P. Coton verfaßte Vertheidigungsschrift erschien neben ver-

---

[1]) Über die aus Anlaß dieses Gerüchtes verfaßte Schutzschrift des belgischen Jesuiten Franz Coster und die damit zusammenhängende Streitliteratur vgl. m. Schr. üb. Suarez, Bd. I, S. 58, Anm. 4.

[2]) Sie erschien unter dem Titel: Clari Bonarcii Amphitheatrum honoris, in quo Calvinistarum in Societatem Jesu criminationes jugulatae, 1605. — Früher hatte Scribani erscheinen lassen: Ars mentiendi calvinistica, cum vero commentario Romani Veronensis. Emptori. Habes hic fabulas Gallicas, Batavicas in Patres Soc. Jes. Habes qui eas refellit: paucisque complectitur civilis apud Belgas, sanguinis caussas, auctores, initia, progressus. Mainz, 1602.

schiedenen anderen Pamphleten ein Anticoton, der die alten, den Feinden des Ordens geläufigen Anschuldigungen wiederholte, und den angegriffenen Jesuiten die Nothwendigkeit abermaliger Wiederholungen der schon oft vorgebrachten Versicherungen und Beweise ihrer politischen Schuldlosigkeit und loyalen Bürgergesinnung auferlegte. Wir haben an einem anderen Orte[1]) die hieher bezüglichen Schriften von Joh. Eudämon, Richeome, Garasse angeführt, und denselben die Erwähnung verschiedener anderer Apologien ähnlichen Inhaltes angeschlossen, welche sich theils auf die angebliche Mordtheologie der Jesuiten, theils auf die ihnen im Allgemeinen unterstellten bösen Lehren und Praktiken beziehen. Dahin gehören vornehmlich Gretser's Schriften gegen Cambilhon und Gentillet[2]), Lermäus[3]), Bonner[4]), Hasenmüller und Leuser[5]), und mehrere bereits genannte Gegner; die Gretser'schen Widerlegungen gehässiger Antijesuitica füllen in ihrer Gesammtzahl den ganzen eilften Band seiner Werke, einen Folioband von mehr als 1000 Seiten. Das letzte darunter befindliche Stück ist eine in drei Büchern abgefaßte Widerlegung des von Polen aus verbreiteten Pamphletes: Monita secreta Societatis Jesu, ein Seitenstück zu Lermäus' Ars jesuitica und Gentillet's Speculum doctrinae jesuiticae, welchen noch andere Lucubrationen solcher Art zur Seite traten; so der Jesuwiderspiegel Heilbrunner's, gegen welchen Conrad Vetter das Wort ergriff[6]), die cauteriata Jesuitarum conscientia, gegen welche Sandäus schrieb[7]).

---

1) Vgl. m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 11, Anm. 1.

2) Suarez Bd. I, S. 55, Anm. 5.

3) Ebendas. S. 55, Anm. 4.

4) Ebendas. S. 55, Anm. 6.

5) Ebendas. S. 57, Anm. 6.

6) Puffer d. i. Verschmetterungen deß predicantischen Jesuwiderspiegels Philip Heilbrunners, mit lebendiger Beschreibung sein unnd seiner Zunfftgenossen Predicantischen Geistes d. i. Lugen- Läster- Lermen- Auffrhur- Mord- und Blutgirigen Geistes, gar ordentlich in vier Püff abgetheilt u. s. w. Durch M. Conradum Andreae etc. Ingolstadt, 1601.

7) Castigatio conscientiae jesuiticae cauteriatae, confictae in Hollandia; ad Principem Orangiae Mauritium, Comitem Nassoviae. Würzburg, 16[illegible]. De cauteriata Jesuitarum conscientia admonitio ad examinatorem castigationis Sandaeanae Jac. Laurentium (Jacques Laurent) Batavum Calvinistam. Würzburg, 1619.

die Aphorismi doctrinae Jesuitarum, welche von Heiß[1]), und Becanus[2]) bekämpft wurden, die Anatomia Societatis Jesu, auf welche Forer antwortete[3]) u. s. w.

§. 748.

Nach Vorführung der Hauptpuncte der nachtridentinischen Controverse ist es an der Stelle, eine Reihe von Schriften namhaft zu machen, in welchen die vornehmsten Controversfragen unter verschiedenen Gesichtspuncten sich zusammengestellt finden, und je nach den Zwecken der Verfasser, mehr oder minder ausführlich behandelt werden. Wir finden solche summarische Zusammenfassungen der wichtigsten Controverspuncte unter den Schriften von M. Eisengrin[4]),

---

[1]) Ad aphorismos doctrinae Jesuitarum aliorumque Pontificiorum ex dictis, scriptis actisque publicis collectos Declaratio apologetica Seb. Heissii S. J. Ingolstadt, 1609.

[2]) Brevis responsio ad aphorismos falso Jesuitis impositos. Opp., p. 891 — 896.

[3]) Anatomia anatomiae Societatis Jesu, sive Antanatomia, qua infamis ille liber, qui sub titulo Anatomiae Societatis Jesu nuper ab anonymo quodam Anatomico furtim in lucem protrusus est, nunc in suas veras ac nativas partes secatur, et orbi christiano membratim conspiciendus proponitur a Laur. Forer S. J. Theol. Innsbruck, 1634.

[4]) Ein frey, christlich, unpartheiisch und allgemain Concilium der frommen, alten, heiligen und gottseligen Vätter und Lehrer der Kirchen, so seyd der Apostel zeit biß yeztunder, an allen orten und enden der Christenhait mit lehren und predigen fürgestanden. Von dreyen fürnemmen jetziger Zeit strittigen Artikul unsers christlichen glaubens: 1. Ob der war Leib und Blut Christi des Hern in dem Sacrament des altars under den gestalten Brots und Weins warhafftig und wesentlich gegenwertig sei. 2. Ob der Tauff den jungen Kindern zur Seligkeit von nötten. 3. Ob man für die Verstorbenen betten solle. Ingolstadt, 1567. — Beschaydne und diser zeyt sehr nothwendige erklärung dreyer Hauptartikul christlicher lehr: 1. Ob es wahr sei, das man auff dem nächstgehaltnen Concilio zu Trienbt beschlossen, wölcher mensch vestiglich glaube, daß ime seine sünd verzygen seynd, der solle verflucht und verdampt sein. 2. Ob man im Papstumb die menschen von verzeyhung irer sünd und Gottes gnad ewigklich zweyflen, zittern und zagen haisse. 3. Wie man im Papstumb die Sterbenden tröste, und ihnen an irem letzten end zusprech. Ingolstadt, 1568.

Caspar Frank[1]), Georg Eder[2]), Justus Lorich[3]), Joh. Ropelius[4]),

[1]) Grundt des Catholischen Glaubens, darinnen 63 Ursachen begriffen, warumb alle rechtglaubige Christen bei der allgemainen Christlichen und Römischen Kirchen biß an ihr endt zu verharren schuldig seyn: Auch andere, so noch in Irrthumb stecken und nit verloren seyn wöllen, ihrem Exempel nachfolgen sollen. Sambt erklärung der fürnembsten jetziger Zeit strittigen Artikeln, auch nothwendiger Erinnerung von der newen Secten, insonderhait aber D. Andre Schmidlin's vergebnen Eynreden, vermainten Concordien, offtgeänderten Confessionen und Lästerungen wider den allain seligmachenden Glauben und alle desselbigen Gottselige Lehrer und Bekenner. Anjetzo, wie nie zuvor, baiden, hohen und niders stands Personen, zu nutz, unterricht und warnung in Truck verfertigt. Ingolstadt, 1580.

[2]) Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion. Wider das gemain unchristliche Claggeschrey, daß schier niemands mehr wissen könne, wie und was er glauben solle. In Forma eines Christlichen Rathschlags, wie ein jeder Christenmensch seines Glaubens halber gäntzlich vergwißt und gesichert sein möge, dermassen, daß er leichtlich nit könne betrogen noch verfürt werden. Ingolstadt, 1580. — Das guldene Flüß christlicher Gemain und Gesellschaft d. i. ain allgemaine richtige Form der ersten, uralten, prophetischen und apostolischen Kirchen gleich als ein Kurtze Historia von der hailigen Statt Gottes, wie es umb dieselbe vor dieser Spaltung ain Gestalt gehabt, und wie sich das jetzig Religionwesen darmit vergleiche. Für den andern Thail Evangelischer Inquisition, mit angehäfftter Erinnerung, was ain Zeit hero zu gütiger Hinlegung und Vergleichung gegenwirtiges Religionstreits für Weg und Mittel gesucht und gebraucht worden, woran auch dieselben biß daher entstanden, und welches entgegen die rechten Mittel seien. Ingolstadt, 1580. — Malleus haereticorum de variis falsorum dogmatum notis atque censuris Libri duo. In quibus universa paene haereses et cognoscendi et fugiendi ratio cognoscitur. Sive methodus contra sectas ad arguendos et convincendos haereticos hoc tempore omnino necessaria. Ex paucorum quidem sed probatissimorum Patrum praescriptionibus in unum velut corpus congesta. Editio secunda, cui nunc accessit demonstratio, penes quos hodie vera aut falsa sit ecclesia. Ingolstadt, 1581.

[3]) Evangelium h. e. de vi, natura et scopo evangelii Jesu Christi adversus temerariam stultamque instantiam eorum, qui se Evangelicos vocant. Ingolstadt, 1580. — Demonstratio de vera et falsa libertate credendi. — De Traditionibus — De usu imaginum etc.

[4]) Confessio Ambrosiana in libros quatuor digesta, quibus continetur, quid de iis fidei christianae dogmaticos, quae hodie in controversiam vocantur, ante annos mille et ducentos B. Ambrosius Episcopus Mediolanensis et totius ecclesiae occidentalis lumen clarissimum senserit. Köln, 1580.

Caspar Ulenberg[1]), Gregor von Valentia[2]), Franz Coster[3]), Heß Dominicus O. M.[4]), Joh. Pistorius[5]), Laurentius Hermanutius[6]), C. Scribani[7]), Leonhard Leß[8]), Jodok Coccius[9]), Peter Co-

---

[1]) Katechismus oder kurtzer Bericht der ganzen christlichen catholischen Religion, sampt Warnung wider alle Irrthumb. Köln, 1582. — Graves et justae causae, cur Catholicis in communione veteris ejusque veri christianismi constanter usque ad finem vitae permanendum. Köln, 1589. Dasselbe Buch erschien in demselben Jahre deutsch: Zweiundzwanzig Beweggründe u. s. w. (Neuer Abdruck: Mainz, 1833). — Sodann als Vertheidigung dieses Buches: Kurtze Protestation auff das gifftige Lesterbuch Georgii Nigrini.

[2]) Analysis fidei catholicae h. e. ratio methodica eam in universum fidem ex certis principiis probandi, quam sancta romana ecclesia adversus multiplices Sectariorum errores profitetur. Ingolstadt, 1585.

[3]) Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione in gratiam sodalitatis beatissimae Virginis Mariae. Edit. 2da Köln, 1589.

[4]) Synodus oecumenica Theologorum Protestantium in antiquissimo Saxoniae ducatu nuper a praestantioribus verbi ministris laboriose inchoata jamque praeter multorum spem et exspectationem ad exitum ferme perducta, et in gratiam Evangelicorum versibus heroicis candide succincteque exposita inque sessiones octo digesta. (Ein satyrisches Gedicht.) Graz, 1593.

[5]) Wegweiser für alle verführten Christen d. i. Kurtzer, doch gründtlicher, warhaffter, auß einiger H. Schrifft genommener Bericht von vierzehn fürnembsten zwischen den Catholischen und den Rewglaubigen in der Religion streitig gemachten Artikuln, so nach der Präfation verzeichnet seynd. Darauß ein jeder frommer Christ die christliche Warheit der catholischen Kirchen und die Blindheit und Unwarheit des Gegentheils mit Händen greiffen kan. Ingolstadt, 1600.

[6]) Schiltlin des Glaubens wider die jetzund schwebende Irrthumben. 2te Aufl. Dillingen, 1603.

[7]) Orthodoxae fidei controversa. Libri sex (Tomi VI, vgl. Oben §. 731), Antwerpen, 1609.

[8]) Quae fides et religio sit capessenda, consultatio. Prag, 1610. — Consultationis de religione appendix: Utrum quivis in sua fide ac religione salvari possit. Prag, 1612. Vgl. dazu Hermanni Hugonis S. J.: De vera fide capessenda ad neoevangelicam synodum Dordracenam apologetici Libri III adversus Balthasarem Meisnerum Lutheranum et Henricum Brandium Calvinistam pro consultatione S. P. Lessii. Antwerpen, 1620 (siehe Unten §. 763).

[9]) Thesaurus catholicus, in quo controversiae fidei jam olim nostraque memoria excitatae SS. Scripturarum, Conciliorum et SS. tam Graecorum quam latinorum Patrum testimoniis a temporibus Apostolorum ad no-

ton[1]), Joh. Gontery[2]), M. Becanus[3]), J. Gordon Huntlay S. J.[4]), Laurenz Forer[5]), Marquardus Leo[6]), Joh. Barclay[7]), Wilhelm Baile S. J.[8]), Christoph Maier S. J.[9]), Valerianus Mag-

---

stram usque aetatem deducta successione explicantur, catholicae ecclesiae consensus perpetuus instar catenae connexus proponitur. Cöln, 1619.

[1]) Institution catholique ou est declarée et conformée la verité de la foy. Contre les heresies et superstitions de ce temps. Divisée en quatre livres, qui servent d'antidote aux quatre de l'Institution de Jean Calvin. Paris, 1610. In's Lateinische übersetzt: Mainz, 1618.

[2]) Refutation complete des erreurs de ce siecle. Charleville, 1613.

[3]) Manuale controversiarum hujus temporis in quinque libros distributum ad Invictissimum et Sacratissimum Imperatorem Ferdinandum II Austriacum catholicae fidei Defensorem. Würzburg, 1623 u. öfter.

[4]) Controversiarum christianae fidei adversus hujus temporis haereticos epitome. Köln, 1620.

[5]) Symbolum Lutheranum collatum cum symbolo apostolico et ad publicam disputationem in Academia Dilingana propositum praeside et promotore L. Forer etc. Dillingen, 1622. — Symbolum calvinianum collatum cum symbolo apostolico et ad publicam disputationem propositum. Dillingen, 1622. — Wunder über Wunder d. i. Ovum ante Gallinam, Filius ante Patrem, das Ey vor der Henne, der Sohn vor dem Vater, das Lutherthumb vor dem Luther, das müßte wol ein Khue lachen. Oder gründliche Ablainung, daß die Lutherische, wie auch Calvinische Kyrch und Glauben von den Aposteln her vor ihren ersten Anfängern, Luther und Calvino auff der Welt gewesen sei. Opus posthumum L. Foreri. Ingolstadt, 1660. — Disputirkunst für die einfältigen Katholischen d. i. Form und Weis, wie sich der gemeine unstudirte Mann, wenn er in Glaubenssachen angefochten wird, zu verantworten habe. In 6 Gesprächen beschrieben. Ingolstadt, 1656 (neu aufgelegt: Würzburg, 1861).

[6]) Demonstratio catholica et universalis S. Rom. Ecclesiae, et ejusdem orthodoxae fidei perpetuae. Qua contra omnes sectarios solide ac perspicue ostenditur, quomodo illa continua, perennis, immobilis, invicta ac catholica perpetuo permanserit omnesque sectas vicerit ac repudiarit. Ex SS. literis, oecumenicis conciliis et SS. Patrum illustribus testimoniis in lucem data. Augsburg, 1622.

[7]) Paraenesis ad Sectarios hujus temporis de vera ecclesia, fide ac religione Libri II (ed. 3tia). Köln, 1625.

[8]) Controversiarum catechismus seu epitome complectens controversias religionem spectantes 124. E Gallico in Latinum versus a R. P. Henr. Lamormain S. J., Köln, 1627.

[9]) Octo fidei controversiae, ob quas solas plerique in hoc tempore difficultatem habent redeundi ad ecclesiam manifeste catholicam. Nürnberg, 1627.

nus [1]), Bonaventura Hocquard O. M. [2]), Julius Cäsar Coturius S. J. [3]), Jodok Kedd S. J. [4]), Johann Ohneberger S. J. [5]), Christoph Ott S. J. [6]), Adam Burghaber S. J. [7]), Christoph Leo-

[1]) Vgl. Unten §. 783. Über Valerianus Magnus siehe m. Schr. üb. Suarez Bd. II, S. 173, Anm. 3.

[2]) Perspectivum Lutheranorum et Calvinistarum in duas partes divisum. Ad orthodoxorum omnium confirmationem, nutantium instructionem, hostiumque verae fidei confusionem singulari studio fabricatum. 2 Thle. Wien, 1648.

[3]) Controversiae sive Demonstrationes catholicae, quibus ostenditur lutheranam ecclesiam non esse veram et apostolicam, quia in essentialibus fidei articulis a primitiva apostolica ecclesia deficit. Würzburg, 1653.

[4]) Heliopolis oder Sonnenstadt Gottes, welche ist die wahre, allein seligmachende Kirch Christi. Cöln, 1650. — Anagraphia Lutheranismi d. i. Schriftlosigkeit deß Lutherthumbs oder augenscheinlicher Beweiß, daß die newevangelische Prädicanten keinen eintzigen eygenthumblichen Glaubens-Artikul, so sie wider die römisch-catholische Kyrch lehren, weder mit klaren Worten der heiligen Schrift, weder durch ein gültig rechtmäßige Consequenz oder Schlußrede darthun und beweisen können. Ingolstadt, 1654. — Grund- und bodenloses newerfundenes Evangelium Lutheri, Calvini und anderer, so vom alten Glauben abgewichen. Oder warhafft- und augenscheinlicher Beweiß, daß die New-evangelische weder beständige Principia, noch rechtzmässige Beweißmittel, vielweniger gültige Schluß ihrer vermeinten Lehr vorbringen können; sondern daß dieselbe vielmehr auff lauter abenthewrliche ungegründte Unreimlichkeiten auß lauffe. Allen ihres Heils begierigen Seelen zu Nutz hervor gegeben, mit beygefügten Wirbel-Geist, Prädicanten-Betrug und ewigem Elend der unbußfertigen Newglaubigen. Wien, 1655. — Examen, quo fundamenta reformationis a Luthero et Calvino in Ecclesia, ut ipsi jactant, institutae discutiuntur. Omnibus ejusdem sectae Praedicantibus, ut quam primum solide ad objecta respondeant, propositum cum adjuncto duplici syllogismo apodictico. Wien, 1655. — Deductio catholicae religionis ex Romanorum Imperatorum legibus civilibus, rescriptis, constitutionibus etc. omnibus Lutheranorum universitatum Juris studiosis proposita. Wien, 1655.

[5]) Kurz und gut d. i. kurze und deutliche Anweisung, den katholischen Glauben gegen die Neuerer zu vertheidigen. Würzburg, 1657.

[6]) Demonstratio catholicae veritatis d. i. kurze Beweisung catholischer Wahrheit allein aus dem 19 Kapitel des H. Evangelisten Matthäi. Augsburg, 1660. — Ursachen über Ursachen, warum man soll katholisch werden; in der Form aufgesetzt, daß sie mögen genennet werden ein neues Handbüchlein der meisten dieser Zeit durch Deutschland schwebenden Glaubens-Streitigkeiten. Augsburg, 1664.

pold[1]), Fr. Hertzig S. J.[2]), Pierre Joseph d'Orleans S. J.[3]), Eusebius Amort[4]), V. Pichler S. J.[5]) u. s. w.

Der Zweck der wissenschaftlichen Controverse war, das katholische Bekenntniß wider die Angriffe und Entstellungen der protestantischen Gegner zu vertheidigen, und, wo möglich, diese selber vom Rechte der katholischen Wahrheit zu überzeugen. Es lag in der Natur der Sache, daß die katholischen Polemiker auf Mittel und Wege dachten, wie sie ihren Gegnern am Besten beizukommen, und dieselben, wo nicht zu gewinnen, doch siegreich ihrer Irrthümer zu überführen vermöchten. Es handelte sich darum, die Identität des ererbten Kirchenglaubens mit dem Lehrinhalte der heiligen Schrift darzulegen. Da den Protestanten das Ansehen des heiligen Augustinus hoch galt, so bemühten sich Einige zu zeigen, daß der gesammte Lehrinhalt der kirchlichen Theologie aus den Schriften des heiligen Augustinus sich darlegen lasse. Auf diese Art entstand die Confessio Augustiniana des Jesuiten Hieronymus de Torres[6]),

---

[1]) Theologia polemica, in qua doctrinae catholicorum doctorum asseruntur et haereticorum errores refelluntur. Freiburg, 1680.

[2]) Panoplia seu methodus polemica, qua brevissime redargui possunt hodierni Romanae Ecclesiae adversarii. Augsburg, 1715.

[3]) Manuale controversisticum seu methodus compendiosa, veritatem fidei catholicae contra errores oppositos nervose defendendi. Breslau, 1718.

[4]) Methode courte et facile pour discerner la veritable religion chretienne d'avec les fausses, qui prennent ce nom aujourd'hui. Paris, 1731 (3ieme edit.). — Neu herausgegeben: Mecheln, 1817, mit Zugaben Bonald's sur la tolerance.

[4]) Demonstratio critica religionis catholicae nova, modesta, facilis, ubi ex indubiis primae ecclesiae documentis tam per discussionem articulorum fundamentalium in particulari, quam per signa generalia verae religionis characteristica demonstratur, religionem catholicam ceteris Protestantium religionibus evidenter probabiliorem, ac eo ipso certissime veram esse. Venedig, 1744.

[5]) Theologia polemica, in duas partes (generalem et specialem) distributa etc. Wien, 1754.

[6]) Confessio Augustiniana in libros quatuor distributa et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi, comprehensa ex omnibus B. Aurelii Augustini libris in unum opus bona fide et studio singulari redacta. Dillingen, 1569 (edit. 2da). Diesem Werke reiht sich ein anderes mit verwandten Tendenzen an von Georg Helin: Parallela confessionis Augustinianae et Augustanae, opposita Parallelis

welchem sofort der Cölner Theolog Ropelius durch seine schon erwähnte Confessio Ambrosiana und Cornelius Schulting durch eine Confessio Hieronymiana[1]) nacheiferten. Da indeß das Ansehen, selbst des größten aller Kirchenlehrer, auf welchen sich die Protestanten dem katholischen Kirchenglauben gegenüber beriefen, bei ihnen immerhin nur eine sehr bedingte Geltung hatte, so blieb nichts anderes übrig, als unmittelbar auf die Schrift selber zurückzugehen, und die Protestanten vom Standpuncte des Schriftglaubens zu bekämpfen. Es waren insbesondere die praktisch anstelligen Franzosen, welche dieses Verfahren zu einer sicher und allzeit sich bewährenden Methode auszubilden sich bemühten, und förmliche methodologische Systeme aufstellten. Eines derselben ist jenes des Jesuiten Gontery[2]), welches sein Ordensgenosse Joh. Mocquet den Deutschen angelegentlichst empfahl[3]); das Wesen dieser Methode geht darauf hinaus, zu zeigen, daß die Protestanten unvermögend seien, ihre Lehre aus der Schrift zu beweisen, indem die von ihnen citirten Zeugnisse der Schrift den ihnen protestantischer Seits unterlegten Sinn nicht zulassen. Dieser aggressiven Methode stellt Franz Veron eine versöhnlichere defensive zur Seite[4]), welche das Wort der Schrift als un-

---

cujusdam Joannis Lutherani. Freiburg, 1591. Ferner Masenius (S. J.): D. Augustinus controversiarum Fidei hujus temporis ex sola S. Scriptura juxta orthodoxae apostolicaeque catholicaeque ecclesiae mentem arbiter decisorque optimus serenissimis ac potentissimis protestantium principibus, rebus publicis et academiis ad spem pacis et approbationis universalis exhibitus. Köln, 1656. Diesem Werke ließ Masenius vorausgehen: Methodus Controversias ex Scriptura et Patribus componendi. Köln, 1652.

[1]) Confessio Hieronymiana e D. Hieronymi operibus juxta locorum theologicorum capita contexta tomis IV. Köln, 1584. Fol.

[2]) La vraie procedure pour terminer le different en matière de religion. Caen, 1607.

[3]) Methodus Gonteriana, sive modus et ratio cum haereticis ex solo Dei verbo disputandi, primum a R. P. Joanne Gonterio S. J. conscripta, deinde libris duobus a calumniis vindicata per Joannem Mocquetium Soc. ejusd. in Academia Ingolstadiensi professorem ordinarium. Ingolstadt, 1618.

[4]) Methodus Veroniana, sive brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus etiam scholis theologicis non exercitatus potest solis Bibliis, sive Genevensia illa sint sive alia, et confessione fidei religionis prae-

mißdeutbares Zeugniß für die Wahrheit des katholischen Bekenntnisses in Anspruch nimmt, und an die von den Protestanten selber noch festgehaltenen oder zugegebenen Wahrheiten und Überzeugungen anknüpfend darzuthun sucht, die Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten seien nicht so groß und bedeutend, daß letztere nicht, wofern sie nur das von ihnen selber noch Festgehaltene ernstlich beherzigen wollen, für die volle und unumwundene Anerkennung der ganzen und ungetheilten katholischen Wahrheit sollten gewonnen werden können[1]) — ein Gedanke, der von J. P. Camus († 1652) weiter verfolgt wurde[2]). Die Brüder Adrian und Peter von Walenburch begründen in ihrem großen controversistischen Werke[3]) die augustinische Methode als die wahrhaft katholische und einzig sachgemäße[4]), die auf den traditionellen, und für die ersten Jahrhunderte auch von den Protestanten im Allgemeinen anerkannten Kirchenglauben sich stützend, das onus probandi den Protestanten als Gegnern des traditionellen Kirchenglaubens zuweist, ihnen hiemit aber eine Aufgabe stellt, die sie voraussichtlich schon darum niemals lösen werden, weil sie die auctoritative Geltung ihrer Schriftauslegung nicht erhärten können. Damit ist aber bereits indirect die katholische Auslegung gerechtfertiget, welche die Protestanten um so

---

tentae ministrum evidenter mutum facere et religionario cuique, quod in omnibus et singulis praetentae reformationis suae punctis errore teneatur, demonstrare. Auctore R. P. Francisco Veronio Parisiensi Societatis Jesu Theologo gallice edita, interprete R. D. Remaclo de Veaux. Köln, 1619.

[1]) Regle generale de la foi catholique, separée de toutes autres doctrines, contenant le moyen efficace pour la reduction et reunion de ceux de la religion pretendue reformée à l'Eglise catholique, apostolique et romaine, signifiée a tous les ministres assemblés au Synode national à Charenton a. 1645. Paris, 1646. Charakteristische Proben aus Veron's Regula fidei in m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 106, Anm. 5; S. 110, Anm. 1; S. 113, Anm. 1.

[2]) Camus' Schrift de l'avoisnement des Protestans vers l'Eglise romaine wurde von Richard Simon neu herausgegeben unter dem Titel: Moyens de reunir les Protestans (Paris, 1703). In lateinischer Übersetzung abgedruckt in Zaccaria's Thesaur. theolog. Tom. I, p. 495 — 580.

[3]) Tractatum de controversiis fidei Tomi duo. Köln, 1670 fol.

[4]) O. c., Tom. I, tract. 2, p. 35 ff., sammt nachfolgender Apologie derselben p. 229 ff. — Eine Synopse ihrer Grundsätze p. 230.

mehr gelten zu lassen haben, je weniger sie die Fundamente und Voraussetzungen derselben, so wie das bei derselben als Regel geltende Verfahren zu entkräften im Stande sind. Diese Methode ist nach Erklärung der beiden Verfasser von jener der genannten französischen Theologen, neben welchen außerdem auch noch Du Perron, Petrus de Soto und Ägydius Coninck als Pfleger derselben genannt werden, im Wesentlichen nicht verschieden. Im Allgemeinen zweckt sie, nach der Absicht der Brüder Walenburch, auf Rechtfertigung und Wiederherstellung des Auctoritätsprincipes gegen den auf das individuelle Dafürhalten gestützten Subjectivismus der protestantischen Theologie ab; das ganze walenburch'sche Werk ist, besonders in den Ausführungen des weitaus größten ersten, generellen Theiles, diesem Zwecke gewidmet. Es wird nämlich daselbst nach Vorausschickung der beiden Abhandlungen über die Principien des beiderseitigen, katholischen und protestantischen, theologischen Beweisverfahrens und über die Methode des katholischen Beweisverfahrens weiter noch gehandelt von den protestantischer Seits nicht bestimmbaren articulis fidei necessariis, de instrumentis fidei (hiebei von den unbeglaubigten protestantischen Bibelübersetzungen), de probatione perpetua fidei per testes, de praescriptionibus catholicis, de missione protestantium, de ecclesia et schismate, in welcher letzteren Abhandlung das Werk gipfelt. Diesen Abschnitten folgen weitläufige Excurse und Abhandlungen wider Hülsemann, Coccejus, Conring, Dannhauer u. s. w., von welchen einzelne Abschnitte des Werkes nach seiner ersten Veröffentlichung waren angegriffen worden. Die Verfasser richten aber nebstdem ihre Blicke auch auf die protestantische theologische Literatur in Frankreich, Holland und England, und bringen gegen einzelne hervorragenden Erzeugnisse derselben ausführliche Entgegnungen, so gegen eine Schrift des Hugenotten Drelincourt. Den Schluß des generellen Theiles bildet eine Satyre auf den Protector Englands Olivier Cromwell, der sich zum Protector des Protestantismus aufgeworfen hatte; die Absicht der Satyre ist, nachzuweisen, daß unter den Protestanten, deren einige bereits auf jedes dogmatisch bestimmte Bekenntniß zu verzichten beginnen, nur eine negative Einigung, d. i. eine gemeinsame Verständigung über das, was man nicht zu glauben habe, möglich sei.

§. 749.

In die spezielle Polemik gegen den Protestantismus der einzelnen Länder und Reiche Europas eingehend, wenden wir uns sachgemäß zuerst dem literarischen Kampfe gegen das deutsche Lutherthum zu. Dieses hatte nach mancherlei innerlichen Zerrüttungen und Spaltungen unter der Ägyde des sächsischen Churfürsten August einen Einigungspunct in der sogenannten Formula Concordiae gesucht (1577), an deren Ausarbeitung sich vornehmlich der tübinger Kanzler Jakob Andreä, der erste Anreger derselben, und M. Chemnitz, nebstdem auch Schmidlin, Chyträus, Musculus, Corner, Selnecker betheiligten. Sie wurde indeß nicht von allen lutherischen Reichsständen angenommen, und erreichte demnach ihren Zweck nur unvollkommen, forderte vielmehr die Kritik der dissentirenden Parteien heraus. Katholischer Seits ergriff Johann Naß (Nasus) einer der ersten das Wort gegen das im Drucke bekannt gegebene Concordienwerk. Seine erste hierauf bezügliche Schrift[1]) gibt eine Kritik des lutherischen Bekenntnisses im Allgemeinen, und hebt die fast an jedes Lehrstück desselben sich knüpfenden Meinungsgegensätze hervor. Eine Erwiderung des Nigrinus auf diese Schrift veranlaßte Naß zur Abfassung einer zweiten[2]), in welcher die katholische Einheit

[1]) Examen chartaceae Lutheranorum Concordiae d. i. Außmusterung und Widerlegung deß nagelnew geschmidten Concordi Buchs, der nachbenandten Lutherischen Predigkanten Schwarms mit solchem Titul: Concordia h. e. **C**ontra **O**mnes **N**ationes **C**udit **O**diosam **R**econciliationem **D**octor **J**acob **A**ndre Hat allen Nationen zu trutz etlich tausent Lutherischer Zanckeisen, Füchsisch bei den Schwäntzen, mit Papyer zusamm geschweist. Ingolstadt, 1581.

[2]) Concordia, alter und neuer, guter auch böser glaubensstrittiger Lehren verglichne Beschreibung mit fridgiriger bitt und vermanung, man wölle forthin die frommen Ludgerischen und dergleichen Christenmenschen unverdambt lassen, besunder ir schonen, auch irer evangelischen Lehr, leben, löblich nachfolgend, dem glauben zufaln, und mit in concordiern. Sunst außerhalb der vorgenanten, anderer Secten und Rotten aller mit einander abstehn, der anderst will zum leben der Statt Gottes eingehn: dann wo nicht lieb und ainigkeit, nur zanck und hader ist, da wird auch trew und Glauben weit feuler, dann der mist. (Text Eccle. 25, Psalm. 121.) Concordiert mit des Heiligen Römischen Reichs abschiden, durch mancherlei Lehrer zeugknuß.

als die wahre Concordia dargestellt, und deren Kampf mit dem Geiste der Lüge und Zwietracht durch alle Jahrhunderte bis auf das letzte herab vorgeführt wird. Neben Naß äußerte sich Bellarmin über das lutherische Concordienwerk in einem von hochansehnlicher Seite darüber ihm abgeforderten Gutachten, welches hernach mit seiner Bewilligung auch im Drucke veröffentlichet wurde [1]). Bellarmin fand an der Concordienformel abgesehen von den gewohnten lutherischen Irrthümern derselben drei Stücke einer besonderen Rüge werth: 1. daß die 8000, zum großen Theile erzwungenen Unterschriften von Personen herrühren, welchen man vernünftiger und besonnener Weise keine auctoritative Geltung in Glaubenssachen beilegen kann; 2. daß die Concordienformel gegen die von ihr selber anerkannten kirchlichen Symbole in wichtigsten Puncten auf eine grobe Art verstößt; 3. daß sie verschiedene geflissentliche Unwahrheiten und Entstellungen der katholischen Lehre enthält. Als Verstöße gegen die altkirchlichen Symbole gibt Bellarmin an die Behauptungen, daß Christus nicht bloß als Mensch, sondern auch als Gott seinem Vater gehorsam gewesen sei und das Amt eines Mittlers und Hohenpriesters auch durch seine göttliche Natur ausgeübt habe; daß die menschliche Natur Christi vere et realiter allgegenwärtig und im Besitze vieler anderer göttlicher Eigenschaften sei; daß Christus als Ganzer, als Gott und Mensch, in die Vorhölle abgestiegen sei [2]).

§. 750.

Im J. 1617 begieng man im protestantischen Deutschland die Säcularfeier der Reformation. Daß die Feier mit ihren öffentlichen Kundgebungen auch auf die Katholiken aufregend wirken mußte, läßt sich im Voraus denken; daher es nicht an Schriften mancherlei

---

auf die heiligen Geschrifft mit vernünfftiger Beweisung gegründet. München, 1583.

[1]) Judicium de libro, quem Lutherani vocant Concordiae. Ingolstadt, 1585. — Brevis apologia pro eodem libello.

[2]) Auf den letzten Punct bezieht sich im Besonderen: Joannis Busaei (S. J.) Disputatio de descensu Christi ad inferos ad decretum Libri Concordiae Lutheranorum. Köln, 1588.

Art fehlte, in welchen der protestantische Reformationsjubel nach verschiedenen Beziehungen beglotzt wurde. Zunächst galt es, die mancherlei Gehässigkeiten, die über katholische Lehren und Institutionen in den protestantischen Jubelpredigten vorkamen, zu beantworten; nebenbei wurde ferner erörtert, ob zu dem im protestantischen Deutschland aus Anlaß der veranstalteten Feier erhobenen Jubel auch Ursache vorhanden sei, und der Verfall des wahren Glaubens und der Sitten beklagt. Besonderes Ärgerniß nahm man an der Gemeinschaft der Lutheraner und Calviner, die sich doch sonst so bitter haßten und befehdeten, in Begehung dieser Feier. Diesen und ähnlichen Gedanken und Gesinnungen wurde in einer Reihe von zum Theile anonymen Schriften Ausdruck gegeben[1]), die neben ernster Klage auch in Witz und Satyre sich versuchten, im grobkörnigen Stile und gemäß dem Geschmacke jener streitverbitterten Zeit[2]).

---

[1]) A. Forner Jubilaeus Quintevangelicus utriusque confessionis Augustanae, tam veteris Luthero puritanae quam recentioris ut vocant Luthero-calvinianae, genuinis coloribus et lineamentis expressus et illustratus, ac norimbergensibus verbi ministris inscriptus. Ingolstadt, 1618. — Anonym: Drei lustige Gespräch vom Lutherischen Jubeljar. Das Erste: Zwischen Herren Dr. Daniel Cramer, lutherischen Prädicanten und Professorn zu Stettin, und Herren Dr. Christophoro Pelargo, Generalsuperintendenten der gantzen Brandenburgischen Marck und Frankfurtischen Professorn. Das Ander: Zwischen Herrn Abraham Sculteto und Herrn Johanne Laßlero. Das Dritte: Zwischen Hanns Knorren und Benedict Habrecht.

Das Erste vor dem Jubeljar
Ist hell und klar.
Das Ander in dem Jubeljar
Felt nit ein Har.
Das Dritte nach dem Jubeljar
Mein Gel ist war.

Getruckt zu Straßburg a. 1615, Amberg a. 1617, und Ingolstadt a. 1618.

Concio und Cantio, das ist:
Ein Predig und ein Lied, für's best,
Auf's lutherische Jubelfest.

Allen denen, so begierig darauff gewart, zu gefallen in den Truck gegeben. Getruckt zu N. N. durch N. N. im J. 1618.

Liß lieber Leser, Liß ich bitt,
Die Sach ist mächtig, lach nur nit!

[2]) So findet sich in der letzterwähnten Schrift Concio etc. ein im Bänkelsängertone abgefaßtes „schönes newes Liedt vom Lutherischen Jubeljar" in 40 Strophen, aus welchen wir zur Probe einige hersetzen:

1.

O Saxenlandt, groß ist die Schandt,
Die sich befindt am Hudlmansgsind
All deiner Predicanten.
Ihr Jubeljar, bei dir so klar,
Ist lauter Dunst und lose Gspunst,
Sie könnens nit verguandten.

2.

Hör an die Sach, und denkh ihm nach,
Hör was ich sing, achts nit gering,
Du Edles Blut der Sachsen,
Diß Jubeljar bringt dich in Gfar,
Glaub mir darvon groß Spott und Hon
Wirdt dir im Busen wachsen.

3.

Ein Affenspil, macht lachens vil,
Ein solcher Butz schafft wenig Nutz,
Ja bringt offt vil mehr Schaden.
Das gleicht sich zwar auffs Jubeljar,
Dieß Affenwerk, o Wittenberg,
Wirdt dir vil Spotts aufladen.

4.

Der Papst zu Rom in seiner Khrom
Hat vollen Gwalt in rechter Gstalt
Ein Jubeljar zu geben.
Daß aber drumb das Lutherthumb
Solchs nach im thut, ist je wol gut,
Wer wolt das Lachen heben?

5.

Ach liebe Leith, ihr fählt gar weit,
Daß Gott verzey, Ey, Ey, Ey, Ey,
Wie habt ihrs übersehen!
Wie hat die Witz so gar kein Spitz,
Daß Gott verzey, Ey, Ey, Ey, Ey,
Wolan es ist geschehen.

6.

Ich wolt gar gern, dem Wort zu Ehrn,
Zu gschehner Sach, dem Sprichwort nach
Das beste sagn und mumblen.
Doch ist so starckh der Warheit Marckh,
Daß es rauß will, ich schweig nit still,
Muß d'Predicanten tumblen.

7.

Die Lumpenleuth, sie seyndt nit gscheidt,
Daß sie zu Ehr deß Luthers Lehr
Ein Jubeljar anstellen:

Aus den Reihen der Jesuiten ließen Peter Röst [1]), Balthasar Hager, Conzen [2]), Sandäus [3]) schriftliche Kundgebungen gegen die Säcularfeier des Protestantismus verlauten. Bei einer nachfolgenden Jubiläumsfeier (v. J. 1655) glaubte Kebb [4]) den Feiernden in Erinnerung bringen zu sollen, daß nach 3 Mos. c. 25 im Jubeljahre alles Verkaufte und Verhandelte (im gegebenen Falle die katholischen Kirchengüter) wieder an seinen ersten Besitzer zurückzukommen habe. Bei Ermangelung irgend welcher Geneigtheit hiezu sei der lutherische Jubelablaß eben nur als plenaria indulgentia peccandi [5]) zu ver-

---

Es ist nit fein, und soll nit sein,
Ich sags ohn Schertz, wies mir umbs Hertz,
Unnd solten sie zerschnellen.

8.

Das Jubel Jahr (ist einmal war)
Dem Namen nach, Latein'scher Sprach,
Kombt her vom Jubiliren.
Daß aber dort das Luthrisch Wort
Soll triumphirn und jubilirn,
Kann ich nit approbiren
u. s. w.

[1]) Pseudo-Jubilaeum a. 1617 a Lutheranis celebratum. Molsheim, 1618.

[2]) Palma saecularis Lutherano-Evangelica. — Jubilum Jubilorum, Jubilaeum Evangelicum, piae lacrymae omnium Romano-Catholicorum. Ad Imperatorem augustiss., Reges, Principes, Respublicas, Populos, pangente et plangente R. P. Adamo Contzen ... SS. Litt. in Academia Moguntina Professore ordinario. Mainz, 1618. — Chronologia Jubilaei Evangelici opposita lacrymis Catholicorum et instructio paterna de Jubilo Jubilorum ad Neuhusianos Scholasticos transmissae. Mainz, 1618.

[3]) Thema Saeculare de caussis post minimum centuplicis inconstantiae ludibrium deserendae semperque fugiendae Synagogae Protestanticae solemni disputationi propositum et oppositum Themati Saeculari de causis eliminati et fugiendi Papatus Rom. Davidis Parei Professoris Heidelbergensis Praeside Maximiliano Sandaeo Batavo S. J. Theol. Doctore et Herbipoli Professore. Respondente Alexio Midassumanno Amstelodamensi. Mainz, 1618.

[4]) New Lutherisch Jubel-Horn, durch welches der vollkommene Ablaß oder Freyheit deß Lutherischen Jubel-Fest's im verflossenen Jahr ist außgeblasen worden. Mit beygefügter Hülsemannischen Consonantia, Echo und Nachklang, So bei gemelten New-Evangelischen in Sachsen und anderen Orten bei gehaltenem Jubel-Fest intonirt und gehöret worden. 1656.

[5]) Kebb kleidet Luther's Polemik gegen die guten Werke in folgende Verse:

stehen, wie solche seiner Zeit von Luther, und letztlich noch von seinem getreuen Jünger Hülsemann in Leipzig im lauten Tone promulgirt worden sei. Die plenaria indulgentia peccandi ist zunächst als Verwerfung der guten Werke gemeint, begreift aber weiter auch noch in sich die indulgentia calumniandi, mentiendi, doctrinam mutandi, S. Scripturam adulterandi, mutandi, rejiciendi, Superioribus non obediendi, rebellandi, aliena rapiendi, praesertim ecclesiastica, et non restituendi, nihil ad rem respondendi, scurriliter loquendi, vota Deo facta non servandi, matrimonium dehonestandi. Im Übrigen glaubt Kebd beifügen zu müssen, daß man vieler Orten selbst in lutherischgläubigen Kreisen sich der zahlreichen anstößigen Äußerungen Luther's schäme, und nur eine kleine Schaar beschränkter Nachbeter auf seine Worte blind schwöre.

§. 751.

Die Persönlichkeit Luther's und ihr Abdruck in seinen Gedankenerzeugnissen war selbstverständlich ein in vorderster Linie stehender Gegenstand der Aufmerksamkeit der katholischen Polemiker. Mehrere derselben unternahmen es, aus den Luther geläufigen und in seinen Schriften häufig wiederkehrenden Äußerungen und Redeweisen ein Charakterbild dieses Mannes zusammenzustellen und das von ihm gegründete Werk zu beleuchten. Diesem Zwecke sind die Anatomia Lutheri von Pistorius [1]) und die Charakteristik Luther's von Conrad

Erhalt uns Gott bei deiner Wurst,
Nach gutem Wein uns allzeit durst,
Den trinken wir und seyn guts Muts,
Sauffen, fressen und thun nichts guts.

[1]) Anatomiae Lutheri Pars prima. Das ist: Aus den Siben bösen Geistern des vil Seelen verlustigen und also tewren Manns D. Martini Lutheri, die drei ersten Geister. 1. Der Fleischlich geist. 2. Der Lestergeist. 3. Der Lottergeist. Darinnen, wie auch in den übrigen vier Geistern der Luther auß seinen eigenen Worten dermassen lebendig abgemahlt wird, daß meniglich ihn also bald kennen, und ob er ein Prophet Gottes oder etwas anderes gewesen, ohnfehlbarlich greiffen und spüren kann. Auß seinen Jenischen rechten großen Operibus und Büchern mit getrewen Fleiß und ohn einigen Falsch außgezogen, und mit notwendigen Marginal- und anderen Glossen, Erinnerungen, Legibus und Notis an den Tag gegeben. Köln, 1595. — Anatomiae Lutheri Pars secunda. Daß ist, Auß den Siben bösen Geistern

Vetter[1]) gewidmet, die in 12 Kapiteln von dem unschuldigen, demüthigen, warhafftigen, christlichen, andächtigen, gläubigen, englischen, biblischen, gravitätischen, keuschen[2]), nüchternen, schwanischen Luther handelt, wozu noch zwei Nachträge über den zwogestalthafften Luther[3]) und über den sauberen Luther[4]) kommen. Dieses letztere Stück enthält allein 312 aus Luther's verschiedenen Schriften wörtlich ausgehobene Stellen, welche sämmtlich und in den mannigfaltigsten Variationen einen gewissen Gegenstand, der besonders durch seine mehrmalige Wiederholung die unausweichliche Empfindung des Eckels erregt, zum Inhalte haben. In ähnlicher Weise sind auch, mehr oder minder reichhaltig, die übrigen Kapitel mit wört-

---

des vil Seelen verlustigen und also tewren Manns D. Martini Lutheri der Vierdter, nemlich Irrthumbs Geist. Erster Theil, in welchem 103 wider die H. Dreifaltigkeit und dero drei göttliche Person unmenschliche Turckische und theils bißhero unbewußte abschewliche und in der Hell gewachsene Irrthumbs auß deß Luthers eigenen unverfälschten Worten .... an tag gebracht worden. Köln, 1598.

[1]) Zwölf unterschiedliche Tractätlein, Auß D. Martin Luthers seinen selbst eygnen Schrifften zusammengetragen. Durch M. Conradum Andreae, Jacobi Andreae seliger Gedächtnuß leiblichem Bruder. Ingolstadt, 1600.

[2]) Bezüglich dieses Punctes ist eine besondere Schrift zu erwähnen: „Lutherischer Weibertrost, in ein Gesprech gefasset zur verständlichen erklärung deß Lutherischen Sprüchleins: Wenn die Fraw nicht will, so komm die Magd. Wie man daßselbige recht und Sauber verstehen möge, damit dem Luther nicht unrecht geschehe. Auß des theuren Man's D. Martini Lutheri Büchern und Schrifften zusammengetragen und dem Urtheil deren die sich gut Lutherisch befinden heimgestelt. Durch Bonifacium Gottfrib von Altkirchen. Paderborn, 1606.

[3]) Der Zwogestalthaffte Luther, Das ist: Griff und Fug, wie D. Martin Luther an dem durch ihn erregten und noch schwebenden Zanck und Zwyspalt von Nothwendigkeit der zwo Gestalten im H. Sacrament deß Altars am jüngsten Tag vor aller Welt zu ewigem Spott der Teutschen sich sein entschuldigen wirdt können. Allen liebhabern göttlicher Warheit, zuforderist der Österreichischen Länder, Stätt und Märckten Innwohnern zum besten und Underricht gestellt durch M. Conradum Andreae etc. Ingolstadt, 1602.

[4]) Sauber Präsent und Verehrung auff Philip Heilbrunners newlich außgesprengtes Regenspurgisch Postcolloquium, so ihme unnd seinem Bruder Jacob sampt dem Neuburgischen Prädicanten Consistorio zu sonderen gebürenden Ehren, und dißmals allein auff ein interim mit Erbietung völliger unnd unverzogelicher Antwort zugefertiget worden. Durch M. Conradum Andreae etc. Ingolstadt, 1602.

lichen Belegen aus Luther's Schriften ausgestattet, so daß man sich nicht wundern darf, wenn Vetter, auf diese Ausführungen gestützt, Luther als einen moralischen Verwüster Deutschlands und Seelenmörder anklagt [1]). Daran reihen sich einige, unter Gretser's Werke aufgenommene Dissertationen, welche Luther's Eigenschaft als Gelehrter zum Gegenstande haben [2]), und als Erwiderung auf die von Luther gegen die ingolstädter Universität ausgestoßenen Schmähungen zu gelten haben. Diesen Abhandlungen folgt eine Glosse Gretser's über Luther's Feindseligkeit gegen alle Universitätsgelehrsamkeit im Allgemeinen, die dem Reformator als bares Heidenthum galt [3]), während er selbst, wie ihm weiter J. Kebd vorrückt [4]), trotz seines christlichen Eifers das Entstehen der von ihm vergeblich ver-

---

[1]) Bezüglich der über die Anschuldigung erhobenen Beschwerden vgl. Unten §. 755, in der Relation über das Regensburger Postcolloquium.

[2]) Gretseri Opp. Tom. XII, p. 9—74.

[3]) Lutherus Academicus h. e. summus Academiarum cultor, amplificator et encomiastes, theologus positivus, scholasticus, casista, controversista, canonista, legista, medicus, philosophus, logicus, metaphysicus, ethicus, rhetor, mathematicus, musicus, historicus, poeta, grammaticus, peripateticus seu aristotelicus, stoicus, cynicus, epicuraeus atque aristippicus. Opp. XII, p. 75—177. Auf die Entgegnung eines wittemberger Theologen, dessen Gefühle durch Gretser's Ausfälle gegen Luther beleidiget waren, entgegnete Gretser: Suppetiae missae Luthero Academico adv. Jo. Forsterum Praedicantem et aratorem Witebergensem. L. c., p. 178—202. Was unter diesen Suppetiis gemeint sei, erhellt aus dem Titel einer weiteren Entgegnung Gretser's: Paraenesis ad omnes incorruptae Confessionis Augustanae Academicos, ut despiciant, annon Jo. Forsterus spiritum sacramentarium sub pectore conclusum gerat. L. c., p. 203—225.

[4]) Wundergeist Martini Lutheri, Evangelisten zu Wittenberg mit beigefügtem Bedenk Es Woll, warumb so viel Hohes und niedriges Standes Personen durch Gottes Gnad die newe Secten verlassen, und der alten catholisch allein seligmachenden Kirchen zugetretten seynd. Zum glückseligen newen Jahr vorgestellt und verehrt durch P. J. K. Amberg, 1654. — Vorausgehend ließ Kebd erscheinen: Rechtmessige Schuldforderung an alle New-Evangelische deß heiligen Römischen Reichs Statt Regenspurg, wie auch andere An- unnd Abwesende Prädicanten, mit einer Ostergaab, in welcher Lutherus depictus, das ist, Der Luther mit lebendigen Farben vor dem Durchl. Hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Georgen Hertzogen zu Sachsen etc. abgemahlet wirdt. Ingolstadt, 1653.

läugneten und bekämpften Sacramentirersecte d. i. eines auf Evacuation aller mysteriösen Tiefen der kirchlichen Heilsvermittelung gerichteten Sinnesart nicht verhüten mochte. — Der ingolstädter Professor und Vicekanzler Albert Hunger vergleicht Luther mit Epikur [1]), Adam Tanner gibt im ersten Theile seiner Anatomia Confessionis Augustanae eine Charakteristik Luther's als Irrlehrers, welche in 10 Abschnitten Luther schildert als Apostaten, Bibliomastix, Fälscher des apostolischen Glaubensbekenntnisses, Pseudopropheten und Pseudoapostel, Schüler des Teufels, unfrommen Verächter der heiligen Väter, behaftet mit den Gebrechen des Hochmuthes, der Trinksucht, Lügenhaftigkeit, Schmähsucht, Possenreißerei u. s. w., verurtheilt durch sein eigenes Gewissen, Haeresiarcha.

§. 752.

Die Katholiken Deutschlands betrachteten es als eine große Calamität, daß die von Luther verursachte religiöse Spaltung Deutschlands durch den augsburger Religionsfrieden (1555) eine rechtliche Consistenz erlangte, hätten sich jedoch um des Friedens willen in das nun einmal nicht weiter mehr Abwendbare gefügt, wenn nicht von Seite der lutherischen Stände den Bestimmungen des augsburger Friedens eine mit dem Sinne und Wortlaute derselben völlig unverträgliche Deutung wäre unterlegt worden. Fast auf jedem Reichstage, klagt der kölnische Rath und Kanzler Fr. Burgkard [2]), werden katholischer Seits Klagen eingebracht über Mißdeutung oder förmliche Mißachtung der im augsburger Frieden festgesetzten Vergleichsbedingungen; die Protestanten nehmen ein unbedingtes jus reformandi für sich in Anspruch, verübeln aber den geistlichen und übrigen katholischen Ständen höchlich jeden Versuch,

---

[1]) De Homologia sive consensu concentuque Theologiae Lutheri cum Philosophia Epicuri. Zugleich gedruckt mit einer anderen Rede Hungers de fide ac religione magni Athanasii etc. zu Ingolstadt, 1582.

[2]) De autonomia d. i. von Freistellung mehrerley Religion und Glauben. Was und wie mancherlay die sei, was derhalben biß daher im Reich Teutscher Nation fürgangen, Unnd ob dieselb von der Christenlichen Obrigkait mögt bewilliget und gestattet werden. Nach des Verfassers Tode gedruckt zu München, 1586.

ihre lutherischen Unterthanen wieder zum katholischen Bekenntniß zurückzuführen. Die Lutherischen verlangen dem erwähnten Abkommen zum Trotz, daß die von der Kirche abfallenden geistlichen Fürsten und Herren im Besitze ihrer Gewalt bleiben und ihre bisherigen Unterthanen zur neuen Lehre sollen herüberziehen dürfen. Auf dem ersten Reichstag des Kaisers Maximilian II (1566) wurde bereits begonnen, auch für den in der augsburger Confession als Irrlehre verdammten Calvinismus Toleranz zu verlangen, und es dauerte nicht lange, so ließen sich die sogenannten Confessionalisten zu einem Bündniß mit den Calvinern herbei, die sich bei ersteren durch das Anerbieten ihrer Mithülfe zum Sturze des Papismus insinuirten, und durch den Schutz derselben ermuthiget mit der Forderung einer unbedingten Freigebung des Glaubens (in aller katholischen Herren Ländern) hervortraten.

In der That rißen in den österreichischen Erblanden die evangelischen Stände das jus reformandi ungescheut an sich [1]), und wollten die einmal errungene Machtstellung nicht mehr Preis geben. Die Kämpfe mit ihnen zogen sich während der nach Maximilian's Tode unter dessen Söhne getheilten Verwaltung der Erbländer bis auf Ferdinand II herab fort, welcher endlich die Zügel der kaiserlichen Machtherrschaft straffer anzog, und mit kräftigem Nachdrucke die Gegenreformation in den gesammten deutschen Erbländern durchführte, hiedurch aber die Stellung Österreichs als katholischer Weltmacht dauernd begründete. Wie weit in Österreich unter den vorausgehenden Regierungen die neue Lehre bereits um sich gegriffen hatte, und durch welche Mittel sie zur Herrschaft gelangt war, ist aus einer a. 1580 abgefaßten Warnungsschrift des kaiserlichen Rathes Eder zu ersehen [2]), welcher die Bewohner der Städte und Flecken Österreichs zur Rückkehr zum alten Glauben ermahnt, und bei diesem Anlaß den Hergang der Ausbreitung des Lutherthums in Österreich

---

[1]) Vgl. Mailath's Geschichte des österreichischen Staates, Bd. II, S. 244 ff.

[2]) Ein christliche, gutherzige und nothwendige Warnungsschrift an den vierten Stand der löblichen Stätt und Märckt ainer ersamen Landschafft in Österreich under und ob der Enns: Daß man Gott in Religion und Glaubenssachen mehr gehorsamen solle als den Menschen, und was Innhalt diß Spruchs von dem Gehorsam der augsburgerischen Confession zu halten sei. Ingolstatt, 1580.

kurz schildert. Der erste Apostel der neuen Lehre war der apostasirte Mönch Michael Stiefel (a. 1525—1527), nach welchem mehrere andere kamen, und das Lutherthum insgeheim verbreiteten, bis im J. 1561 der Prädicant M. Moßhammer ein gedrucktes Bekenntniß öffentlich verbreiten ließ. Diesem thaten es in den nächsten Jahren Ch. Reutter, Peter Eckhart, Joachim von Magdeburg und andere Prädicanten nach, welche binnen Kurzem das ganze Land überzogen, so daß außer Wien und Neustadt fast alle Städte und Flecken der neuen Lehre anhiengen, die aber keineswegs die augsburger Confession, sondern ein Gemenge verschiedener Privatconfessionen und eine Palliative hartnäckiger Widersetzlichkeit gegen die ordentlichen und herkömmlichen Gewalten, geistliche und weltliche Obrigkeiten des Landes, war. Eder macht eine Reihe von Puncten namhaft, durch welche sich der Protestantismus, wie er nach dem Versöhnungsversuche in Augsburg (1530) allenthalben, also auch in Österreich auftrat, sich wesentlich von dem zu Augsburg überreichten Bekenntniß unterschied. Dahin rechnet Eder unter Anderem die Beseitigung aller altkirchlichen Ceremonien bei Spendung der Sacramente, die Abschaffung der liturgischen Gewänder beim Gottesdienste und der Elevation der Hostie in der Messe, den Empfang der Communion ohne vorausgegangene Beicht und priesterliche Absolution, die Anstellung nicht ordinirter, ungelehrter Leute, Handwerker u. s. w. in Kirchenämtern, und ohne daß derlei Pfarramtscandidaten durch den Lehenherrn dem Bischof präsentirt und von diesem bestätigt würden, Abschaffung der kirchlichen Fasttage, Schmähung der geistlichen und weltlichen Obrigkeit u. s. w. Zu all diesem — bemerkt Eder — ertheile die dem Kaiser zu Augsburg überreichte Confession keinerlei Ermächtigung; wenn die Protestanten für ihr Bekenntniß Duldung ansprechen wollen, so seien sie auch gehalten, sich den Bedingungen zu fügen, unter welchen ihnen Duldung zugestanden wurde. Von jenen Prädicanten aber, welche unter dem Vorgeben, Gottes reines Wort zu verkünden, nur Haß und Aufruhr säen, möge man sich abthun; man möge einsehen, daß man von denselben getäuscht worden sei, und daß sie, ob sie nun die augsburger Confession oder was sonst immer für eine Lehre verkünden, ihre legitime Sendung niemals werden beweisen können. Man möge zur alten Kirche zurückkehren, die man niemals hätte verlassen sollen.

Die thätigsten Werkzeuge und Förderer der Recatholisirung Österreichs so wie des übrigen Deutschlands waren seit Ferdinand's I Zeit die Jesuiten, welche demnach auch unaufhörlich den erbittertsten und feindseligsten Angriffen ausgesetzt waren (vgl. Oben §. 747); man schuldigte sie an, daß sie die den Protestanten im augsburger Frieden gemachten Zusagen rückgängig zu machen gedächten, und die katholischen Fürsten zur gewaltthätigen und blutigen Ausrottung aller Protestanten aufzustacheln bemüht seien. Lucas Osiander nahm von einem lateinischen Gedichte, welches die prager Jesuiten dem Kaiser Rudolph II und den Rittern des goldenen Vließes dedicirten, Anlaß, diese Beschuldigung gegen die Jesuiten auszusprechen [1]), und bestand trotz Scherer's Abwehr [2]) auf derselben; er behauptete, einen von einem Jesuiten herrührenden Brief in seine Hände bekommen zu haben, der diese Anklagen bestätige, gab indeß der Aufforderung Scherer's, Näheres und Genaueres über diesen Jesuitenbrief mitzutheilen [3]) keine Folge. In eine Controverse ähnlicher Art gerieth Scherer mit einem schmalkaldener Prädicanten, Namens Utzinger, der daran Anstoß nahm, daß der würzburger Fürstbischof, das Beispiel lutherischer Landesherren nachahmend, denjenigen seiner Unterthanen, welche sich nicht zur Religion seines Landes bekennen wollten, auszuwandern befahl [4]). Scherer bemerkt, daß die Lutheraner nicht einmal gegen die dissentirenden

---

[1]) Warnung vor der Jesuiter blutdürstigen Anschlägen und bösen Praktiken, 1585.

[2]) Rettung der Jesuiter Unschuldt wider die Gifftspinnen Lucas Osiander, Ingolstadt, 1586. WW. Bd. I, S. 267—289. Vgl. auch Christoph Rosenbusch (pseudonym statt Gregorius Rosefius S. J.): Wolgegründte ernewerte Antwort und Ehrenrettung auff die ehrnrürige im Rechten und Römischen Reich verbotne Schmachschrift Lucae Osiandri, die er intitulirt: Warnung u. s. w. Ingolstadt, 1586. Bezüglich der weiteren Schriften des Rosefius in dieser Sache siehe Backer I, S. 641.

[3]) Triumph der Wahrheit wider Lucas Osiander. WW. I, S. 290—335 Fortsetzung des Triumphes der Wahrheit. Ebendas. S. 336—391.

[4]) Antwort auf die zwei unverschämpte und ehrenschmähende Famos Schandt- und Lästercharten M. Alexanders Utzingers eines Predicanten in Schmakalden, neulich wider den hochwürdigsten Reichsfürsten und Herrn Julianum, Bischoffen zu Würzburg und Herzogen zu Francken, auch wider ein Ehrwürdig Thumbcapitul daselbsten, und wider alle katholischen Francken, durch offentlichen Truck gantz unbedächtlich, vergessentlich und hochsträfflicher weise spargiert und außgeworffen. Ingolstadt, 1589. WW. I, S. 392—445.

Parteien ihres eigenen Glaubens milder und schonender verführen. Die Klagen über böse Anschläge der Katholiken, der Jesuiten namentlich, erwidert er mit dem Vorwurfe, daß alle Wirren des Jahrhunderts einzig nur von Luther und seinen Anhängern ausgegangen, die bei verschiedenen Gelegenheiten kein Hehl daraus gemacht, daß die Ausrottung des Papstthums ihr letztes Ziel sei. Von welchem Katholikenhaß Utzinger selber beseelt sei, gehe aus seinen Spottversen auf einen Juden hervor, der vor Kurzem in Würzburg die katholische Taufe empfieng; der Jude, sagt Utzinger, sei, indem er statt Christ Papist geworden, vom Teufel zur Mutter des Teufels gegangen u. s. w. Das treffliche, von Utzinger verlästerte Buch Burgkard's de autonomia erzähle die leider vollkommen beglaubigte Äußerung von lutherischer Seite, es sei für die Protestanten besser, unter dem türkischen Großherrn, als unter papistischen Obrigkeiten zu stehen.

Es war von Seite der Jesuiten niemals gesagt worden, daß das den Protestanten im augsburger Religionsfrieden gegebene Wort gebrochen werden soll; im Gegentheile bewiesen die Theologen des Ordens[1]), daß man auch das den Häretikern und Excommunicirten gegebene Wort zu halten schuldig sei. Wol aber beschwerten sie sich darüber, daß man auf protestantischer Seite nicht beachte, daß die Zugeständnisse des augsburger Friedens nur der augsburger Confession gälten, neben welcher die Protestanten jetzt Vieles lehrten, was darin nicht enthalten sei; z. B. daß der Papst der Antichrist sei, womit nicht bloß der Papst, sondern auch das deutsche Kaiserthum vermöge seiner Beziehungen zum Papstthum, und alle katholischen Stände des römisch-deutschen Reiches auf das gröbste geschmäht und verlästert würden[2]). Auch mochten sie hoffen, durch

---

[1]) Vgl. z. B. Tanneri Theolog. schol. P. II, Tract. de fide, spe et charitate, c. 16.

[2]) Die Abweichungen der zeitgenössischen lutherischen Prädicanten von dem augsburger Bekenntniß werden besprochen in der Schrift: Lutherisch Ellend, das ist: Augenscheinbare Prob und beweiß, daß kein Lutheraner glaube, was er in der Augspurgerischen Confession, Apologi und Concordi bekennt: durch etliche nutzlich Gespräch zweier Lutherischer Burger: Allen Liebhabern der Warheit zu sonderm gefallen klärlich außgeführt und in Truck verfertiget. Ingolstadt, 1607. In dieser Schrift werden namentlich drei Puncte hervorgehoben: 1. Daß die zeitgenößischen Prädicanten sich gemeinhin zu der re-

Bekehrung fürstlicher Personen die Zurückführung ganzer Landestheile zur alten Kirche einleiten zu können; daß sie auf friedliche Eroberungen solcher Art hinarbeiteten, kann ihnen nur zur Ehre gerechnet werden, und war jedenfalls kein Attentat gegen die Bestimmungen des Religionsfriedens. Sie wiesen demnach auch damals, als der Churfürst Johann Georg von Sachsen im J. 1628 eine Apologie des zur Zeit geltenden lutherischen Bekenntnisses als Ausdruckes der echten und unverfälschten augsburger Confession veröffentlichen ließ [1]), den Vorwurf, als ob sie den Religionsfrieden umstürzen wollten, von sich, obschon sie mit der Ansicht des Churfürsten August von Sachsen, dem die durch jenen Frieden den Protestanten errungenen Rechte so theuer, wie sein Augapfel waren, selbstverständlich nicht einverstanden waren, und die Versicherung, daß es sich ausschließlich um die reine und unverfälschte augsburger Confession handle, nicht gelten lassen mochten [2]).

---

der Augsburger Confession verurtheilten Lehre von der Seligkeit der ungetauften Kinder bekennen; 2. daß in der Lehre der Concordienformel über der Kraft der Kindertaufe die Solafideslehre förmlich verläugnet werde; 3. daß die in der augsburger Confession gelehrte Art der realen Gegenwart Christi im Abendmale nachträglich verläugnet worden sei. Der Doctor Florenius, mit welchem Scherer in Wien disputirte (a. 1590), gerieth in nicht geringe Verlegenheit, als ihn Scherer befragte, ob er an die reale Gegenwart Christi im Sacramente glaube. Vgl. Scherer's „Bericht von dem wunderlichen Sig des Doctor Paulus Florenius wider Georgen Scherer .... mit disputiren erhalten" WW. I, S. 646 ff.

[1]) Necessaria defensio Rom. Imperii Evangelicorum Electorum, Principum ac Statuum Pupillae h. e. verae, sincerae ac invariatae Invictissimo Imperatori Carolo V a. 1530 exhibitae Confessionis. Edita ab honorificentissimis praenominatae Serenitatis suae Electoralis eam ad rem deputatis Theologis. Leipzig, 1628.

[2]) Der Streit über den erwähnten Gegenstand wickelte sich in einer Reihe von Schriften mit zum Theile sehr seltsamen, und für den Geschmack jenes Zeitalters charakteristischen Titeln ab. Auf die vorerwähnte churfächsische Defensio erschien nämlich zu Dillingen (wahrscheinlich von Forer) als Antwort: Wer hat das Kalb in's Aug geschlagen? Das ist, hochnothwendige und unumbgängliche Frag aus dem Evangelischen Aug-Apfel, ob der Augspurger Confession verwandte Prediger, oder aber die Jesuiten den Religionsfrieden im Heil. Röm. Reich umstürzten? durch ein Sendschreiben Lutheri beantwortet. Dillingen, 1629. — Darauf zwei Repliken: Dillingischer Kälber-Arzt, der das Kalb in's Aug geschlagen, d. i. fernere Erörterung

§. 753.

Der literarische Kampf der Vertheidiger der alten Kirche gegen die nachtridentinischen Lutheraner Deutschlands löste sich in eine

---

der Frag aus dem evangelischen Augapfel, ob der Augsp. Confession Prediger oder der Jesuwider den Religionsfrieden zerstören, durch ein Sendschreiben Ign. Loiolae. Leipzig, 1630. Der newe Starenstecher, Oculist und Kelberartzt, welcher dem gsunden, wohlsehenden Evangelischen Aug-Apffel ein grünes Un-apostolisches Fleck- und Schew-Leder fürhengen, und eine finstere, Jesuitische viereckigte Schlapphauben und Nebelkappen auffsetzen will, 1629. — Es mueß wol ein Kuhe lachen, daß durch den Titel des Tractetleins: Wer hat das Kalb in's Aug geschlagen? jemands an seinen Ehren angetastet oder schmählich gelästert worden sei. Wie ein unbenannter Author in einer Famoß Charten, der Neue Starenstecher genannt, außgibt, deme eine andere wolangeheuffte Lesterschrifft, der Dillingische Kälberarzt intitulirt, Beystand leistet. Beide gründlich widerlegt durch M. Conradi Andreae jüngeren Bruder. Dillingen, 1630. — Überschlag über den starensichtigen und von den Sächsischen Prädicanten übelgehailten Aug-Apffel deren, die sich Evangelisch nennen. Dillingen, 1629.

Eine andere Reihe von Streit- und Widerlegungsschriften knüpfte sich an zwei andere, gegen den evangelischen Augapfel gerichtete Bücher. Der Titel des ersteren, von Georg Landherr lautet: Scharffes Rundes Aug auff den Römischen Papst und der alleinseligmachenden Kirchen gericht. In welchem etliche Admiration-Puncten oder Verwunderungen antreffend immediate den römischen Bischoff, und consequenter die gantze christliche Geistlichkeit, kürtzlich verfast sind worden. Wider Deren Sächsischen Churfürstlichen Theologischen Augapffel, oder der nothwendigen Augsburgischen Confession Vertheidigung, so vergangenen Jahr a. 1628 zu Leipzig in Druck gegeben. Widerlegt durch R. P. Georgium Landherrn. Prag, 1629. — Unförmliche Augenwimper deß Scharffen Runden von D. Georg Landherrn, Prediger-Ordens, auff den Pabst und seine Kirche gerichteten Auges; welche desto besserer Augen-Cur ... artlich angezeigt und eigentlich vorgestellet hat Daniel Chemnitzius, 1630.

Der Titel der anderen Schrift lautet: Brill auf den evangelischen Augapffel. Das ist: Richtige, beständige Ableinung und in Gottes Wort wolgegründte Refutation deren im Augapffel Augspurgischer Confession samptlicher gesetzter Artikul, Dero Röm. Kais. Majestat Carolo V und den Catholischen Ständen in Anno 30 und respective 32 zu Augspurg auff gedachte Confession und zu Dero wolgegründten Refutation, auff alle Artikul gerichtet, von den Catholischen Theologis übergeben, darinnen neben anderen zu sehen,

Menge von Einzelkämpfen auf, die an den verschiedensten Orten und aus den mannigfaltigsten Anlässen die ganze Donaulinie entlang von Dillingen bis Wien entbrannten. So nahm z. B. der stuttgarder Hofprediger Lukas Osiander von einer in 37 Artikeln aufgesetzten Lehr- und Warnungsschrift, die unter das katholische Volk in Baiern und anderwärts verbreitet wurde, Anlaß, in der Form eines Fragenkatechismus eine Gegenschrift in 37 Artikeln abzufassen, in welcher er das seiner Meinung nach wahre und echte evangelische Christenthum empfehlen wollte. Die Fragen waren jedesmal einem Jesuiten, die Antwort dem echten Christen in den Mund gelegt. Der ingolstädter Theolog und nachherige bamberger Weihbischof Dr. Jakob Feucht antwortete hierauf mit einem Katechismus ähnlicher Art in eben so viel Kapiteln[1]), in welchen die Frage jedesmal dem Osiander, die Antwort dem echten Christen in Feucht's Sinne untergelegt war. Die Artikel beziehen sich so ziemlich auf alle zwischen Katholiken und Protestanten controversen Fragen. Unter den von Feucht referirten Äußerungen Osiander's möge hier hervorgehoben werden, daß er die Seligkeit der ungetauft verstorbenen Christenkinder hofft, die noch vor ihrer Geburt von ihren Eltern im Gebete Gott empfohlen werden; daß er Zwingli, Calvin, Schwenkfeld und andere von der lutherischen Lehre Abgewichene nicht in den Himmel versetzen kann, jedoch hofft, Gott werde Einfältigen ihre Irrthümer nicht entgelten lassen. Den nachträglichen

---

was die Kayserl. Majest. und die Catholischen Ständt dazumal von solcher Confession gehalten. Durch Andream Fabricium, 1629. Dagegen erschien: Des evangelischen Augapffels Brillenputzer d. i. Apologia oder Schutzschrift der Augspurgischen Confession. Leipzig, 1629. — Außbutzer deß genannten Evangelischen Brillenbutzers. Dillingen, 1629. — Die rechten Gläser in die alten Brillen. Erfurt, 1630. — Ein gut paar der allerbesten Venedischen Brillen auf Lutherische Nasen, 1631.

[1]) Christlicher, kurtzer und warhafftiger Bericht, wie ein guthertziger Christ auff die 37 Hauptartikul des wahren Christlichen Glaubens, so ihme in Bayern und anderen Orten im Teutschland, da das H. Evangelium sehr geliebt, und rein gelehrt wird, fürgehalten werden, antworten solle. Sampt einer kurtzen widerlegung der vermeinten und ungegründten Antwort Lucä Osiandri, eines Lutherischen Hofprädicanten zu Stuttgart, so er deß verschinen 71 Jars schrifftlich und in den offentlichen Truck auff dise 37 Artikul verfertigt und an tag gegeben hat. Köln, 1574.

Recriminationen Osiander's setzte Feucht eine „Rettung" seines Buches entgegen[1]), die indeß Osiander nicht zum Schweigen brachte, wie aus einer nachfolgenden Schrift des Pistorius zu ersehen ist[2]), der, zugleich mit Feucht von Osiander angegriffen, diesem insbesondere dieß verübelt, daß er seinen eigenen verstorbenen Vater wegen dessen Lehre von der Gerechtigkeit verdammte, während ein so strenger Lutheraner wie Schmidlin den alten Osiander entschuldigte, und hervorhob, daß derselbe in seiner vermeintlichen Abweichung von Luther das Wort Gerechtigkeit in einem ganz anderen Sinne verstanden habe.

Ein hervorragender Controversist dieses Zeitalters war der aus Franken gebürtige Franciskaner Joh. Nasus (vgl. oben § 749), der zuletzt als Weihbischof von Brixen starb († 1590) — ein Mann, in welchem sich gewissermaßen der Geist seines Ordensbruders Thomas Murner erneuert zu haben schien. Wir nennen hier zuerst seine Centurien. Die erste derselben wurde durch eine von beleidigendstem Hasse getränkte Schrift Rauscher's, lutherischen Hofpredigers zu Neuburg an der Donau hervorgerufen[3]), welchem Nas auf eine nachdrückliche Art begegnen wollte[4]). Er nahm indeß nicht bloß auf

---

[1]) Bescheidene und wolgegründete Rettung des christlichen und kurtzen Berichtes .... wider die vermeinte Antwort Lucae Osiandri u. s. w.

[2]) Rechtmäßige Retorsion und Ehrenverwahrung Doctor Joannis Pistorii Nidani, wider die ehrenrührige, unerfindtliche Prefation und darinn eingeflickte Schmähung, so der lästerlich Diffamant, welcher sich Doctor Lucas Hosiander, Hoffprediger zu Studtgart nennt, vor seiner auff des Herrn Doctor Feucht seligen fünf warhafften Predig heylosen, unbegründten und unchristlichen Beantwortung wider ihn, D. Pistorium, öffentlich in Truck unverschämpter Massen außgesprengt u. s. w. Ingolstadt, 1590.

[3]) Huntert auserwählte große unverschämte feist wohlgemästete und erstunkene Papistische Lugen und Wunderlegenden, 1562.

[4]) Das Antipapistisch eins und hundert auserleßner, gewiser, evangelischer Warhait, bey wölchen (als bey den Früchten der Baum) die reyn lehr soll und muß erkannt werden. Ingolstadt, 1565 (1567. 1570). — Fast gleichzeitig damit ließ Naß erscheinen seine Practica practicarum d. i. Ein gewise Vorsagung, auff vil zukünftiger Jar; darin man allerlay Freyd und layd aus den seltsamen Aspecten, irrdischen Planeten und zwölff himmlischen zaichen durch aller Jar Quadraturen kurtz und lustig beschriben list. (In der ersten Ausgabe von a. 1567 unter dem Titel Αντιαστρολογοπραξις.) Diese Practica wurde von Fischart, einem ergrimmten Gegner des Naß

Rauscher, sondern auch auf verschiedene andere Gegner Rücksicht, auf einen Erasmus Alber, Aurifaber, Brenz, Heßhuß, Flacius, Manlius, Musculus, Luc. Osiander, Jakob Andreä, Cölestin u. A. In welcher Weise Nasus die Sache anfaßte, läßt sich bereits aus den Überschriften der 101 Kapitel des Werkes entnehmen; z. B: „wie der türckisch Kaiser nach Luthero gefragt, und vom zaichen des h. Creuz's", „warumb vor D. Johann Ecken und Friderici Staphyli seligen Behausung mehr, dann an andern orten winds gespürt werd, causa physica", „die Prädicanten sein willig arm, der Oberkait gehorsam und einig" u. s. w. Der volksthümliche Ton und die drastische Haltung seiner Schriften erklärt die große Wirkung derselben auf seine Zeit, dem heutigen Leser bieten sie ein lebendiges Bild der Stimmungen und Bewegungen der Gemüther in jener Zeit, sie führen ihm den Reflex des Reformationsereignisses im katholischen Volksleben jener Zeit in einer Reihe höchst anschaulicher Züge vor. Rauscher's Nachfolger in der Pfalz, Heßhuß, rief durch seine „Danksagung" auf die erste Centurie die zweite hervor [1]), zu deren Abfassung er sich indeß, wie er gesteht, bei dem fanatischen Ungestüm des Heßhuß und im Hinblick auf die widerlichen Gehässigkeiten anderer unsauberer Gegner nur ungern und auf Andringen namhafter Personen entschloß. Die „hundert evangelischen Wahrheiten dieser zweiten Centurie befassen sich gleich den früheren mit den Sitten und Lehren der Reformatoren, Luther's insbesondere; auf Heßhuß ist bloß in den letzten Kapiteln besondere Rücksicht genommen. Naß ließ dieser zweiten Centurie noch vier andere folgen. Die dritte [2]) ist gegen Schmidlin gerichtet, und bringt 100 Schriftverfälschungen Luther's zur Sprache,

---

ausgeplündert, was wol unterblieben sein würde, wenn Fischart den Verfasser des zuerst anonym erschienenen Buches geahnt hätte.

[1]) Secunda Centuria, d. i. das ander Hundert der evangelischen warheit, an welchen, als bey den Früchten der baum, unserer widersacher irrige lehr, betrug und thorhait menigklich entdecket wirdt. Ingolstadt, 1570. (Frühere Ausgaben: 1567. 1568.)

[2]) Tertia Centuria d. i. das dritte Hundert der gedoppelten evangelosen warhait, betreffendt D. Luthers lehr und dolmetschung der Bibel, auß ernstlichem ansuchen und begehren D. Andres Schmidleins in truck geben. Wie Salomon spricht: Antwort dem Thoren nach seiner narrheit, auff das er sich nicht für klug halt. Ingolstadt, 1568. 1569. 1570.

woran sich Widerlegungen der Lehren Luther's über die sola fide[1]), Sacramente, Gnade und Rechtfertigung, Ablaß, Primat und andere streitige Puncte knüpfen. Naß verspricht für den Fall, daß die Gegner „die goschen nicht wöllen halten", und nicht aufhören wollen „zu hetzen, zu schmiden und zu spengeln" (gegen Heßhus, Schmidlin und Spangenberg gerichtet), ihnen „noch ein hundert solcher Wahrheiten vor die Nasen zu halten". Dieß geschieht in der gegen Cölestin gerichteten vierten Centurie[2]), über deren satyrischen Inhalt wir des Näheren auf Naß' Biographen Schöpf verweisen[3]), so wie auch rücksichtlich der beiden noch folgenden Centurien, der fünften und sechsten, deren erstere gegen Spangenberg[4]), die andere gegen den unermüdlichen Lästerer Lucas Osiander gerichtet ist[5]). Man würde irren, wenn man in diesen Schriften bloß Invectiven und Witze vermuthen würde; sie enthalten des Lehrreichen Vieles, und stellenweise erhebt sich der Verfasser zu einer schwunghaften, begeisterten

---

[1]) Des Erfurters Wolf „500 Zeugniße vom Solenglauben" bewogen Naß noch später zur Abfassung seines: Praeludium in Centurias hominum sola fide perditorum d. i. Newer Zeitung Vorgang und langerwarter Enderung der der großen Gloggen zu Erfurdt, damit man newlichst das Lutherthumb ohn sonder groß miraculum vom Weinfaß auß thät leiten. Allen frommen kurtzweiligen Teutschen zu newen Jar und Warnung widern Wolff Feram zu Gotha gestellt. Ingolstadt, 1588.

[2]) Quarta Centuria d. i. das vierdt hundert der vierfach evangelischen warheit, in welchen das elendt Lutherthumb dermaßen geanatomisirt ist, also, daß man viel hundert, jha ein rechts Pantheon allerlei bösen frücht deß verfluchten evangelischen Feygenbaums zusamb gelesen, und behalten findt, wie geschrieben ist: Hebet die Brocken auff u. s. w. Dem Joan Friderich Scelesto dedicirt. Ingolstadt, 1570 (u. früher).

[3]) Johannes Nasus, Franziskaner und Weihbischof zu Brixen (Bozen, 1860), S. 19 ff.

[4]) Quinta centuria d. i. Das fünfft Hundert der evangelischen warheit, darin mit fleiß beschriben wirdt der gantz handel, anfang, lebens und todts des thewren Manns D. Martin Luthers, also, daß man gewißlich die frucht der lehr nach dem Baum des lehrers urtheilen kann. Aus vil Evangelischen Scribenten zusam bracht. Ingolstadt, 1570 (u. früher).

[5]) Sextae Centuriae Prodromus d. i. ein Vortrab und Morgengab deß sechsten Hunderts evangeloser warheit in hundert puncten Antwort und Widerfrag gestelt, die vermeinten Hoseandrinischen ableynung belanget, der evangelosen warhait, so bey ihren früchten erkannt seindt, wie Christus lehrt Matth. 7. Dem Hoschiander Lucas dedicirt. 1569.

Stimmung, die ihm mehrere, eines bleibenden Andenkens werthe Ergüsse eingegeben hat [1]).

An Naß reihen sich der Zeit nach zunächst die Polemiker Caspar Frank [2]), ein Convertit, auf welchen wir weiter unten nochmals zurückkommen werden, Scherer und Andreas Forner [3]) an. Von Scherer's Bemühungen um Wiederherstellung des alten Glaubens in Österreich, und von einigen seiner Controversen mit lutherischen Prädicanten war bereits die Rede; wir erwähnen hier nachträglich nur noch seine Controverse mit dem tübinger Universitätskanzler Jakob Heerbrand, der sich durch Scherer's Schrift, lutherischer Bettlermantel betitelt [4]), herausgefordert gefühlt hatte. Scherer hatte in diesem Libell die Lehre der lutherischen Prädicanten als ein aus den Irrthümern verschiedener alter Ketzer zusammengeflicktes Schmachkleid dargestellt, und die Österreicher aufgefordert, dem Beispiele des blinden Bettlers Bartimäus (Mark. 10, 46) folgend, den zerlumpten Mantel wegzuwerfen und Christo zuzueilen, dessen ungenähtes untheilbares Kleid die Lehre der heiligen Schrift sei. Auf die von Heerbrand verfaßte „Ansklopfung des lutherischen Bettlermantels" antwortete Scherer mit einer Apologie desselben [5]), in welcher er die 17 Puncte seiner ersten Schrift gegen Heerbrand's Einreden aufrecht

---

[1]) Den Centurien folgte noch eine Vertheidigung gegen die Angriffe des Nigrinus nach. Dieser hatte wider die ersten zwei Centurien mehrere Widerlegungen erscheinen lassen, darunter eine „Von Bruder Joh. Nasen Esel .... beschrieben von Georgus Schwartz von Battenberg." Darauf erschien a. 1571 als Antwort: „Asinus Nasi Battimontanus d. i. ein Bericht von Fratris Joannis Nasen Esel; auch von deß Esels rechtem Titel A. N. B., art und ayenschaft." Die Holzschnitt-Vignette stellt einen auf einem distelfreßenden Esel sitzenden Mönch dar.

[2]) Vom catholischen namen und wesen zwo christliche Predigen: 1. Was unnd welche im grundt der warheit Catholisch seind und genent sollen werden. 2. Ob das Catholisch dem Papstumb oder dem Lutherthumb den boden außstoß. Wider ain ungegründte Schmachpredig aines newen Concordisten. Ingolstadt, 1581 (59 Blätter).

[3]) Vgl. Oben S. 590, Anm. 1.

[4]) Wien, 1588. Abgedr. in WW. I, S. 455—460.

[5]) Siebenzehen fürnemer Streit-Artikel unsers Heyligen Christlichen Glaubens, weitläuffig und verständtlich erörtert und erläuttert, wider die ungeschickte und unmeisterliche Außklopffung des Lutherischen Bettler Mantels Jacobi Heerbrandi, in forma apologiae verfaßt. WW. I, S. 460—646.

hielt. In welcher Weise er sich gegen seinen Gegner vertheidigte, möge ein einziger Punct beispielsweise verdeutlichen. Scherer hatte die Verwerfung der Suffragien für die Verstorbenen als eine Resuscitation der Häresie des alten Aërius bezeichnet. Heerbrand sagt, die Lutheraner wollten mit den alten Ketzern nichts gemein haben; Aërius sei aber nicht deßhalb ein Ketzer, weil er die aus der Schrift nicht zu erhärtende Fürbitte für die Verstorbenen geläugnet, sondern weil er sich von der rechtgläubigen Gemeinschaft abgesondert. Scherer zeigt nun, daß die augsburger Confession die Suffragien für die Verstorbenen nicht verwerfe, und die Apologie der genannten Confession anerkennt die entgegengesetzte Meinung des Aërius ausdrücklich als Ketzerei. Mit welchem Rechte will nun Heerbrand läugnen, was Melanchthon zugegeben, und mit welchem Rechte wagt er, von der erklärten Meinung der augsburger Confession abzugehen? — Der bamberger Domherr Friedrich Forner controvertirte mit dem augsburger Prädicanten Bartholomäus Rülich [1]), der nach den von Forner, und weiter auch von einem pseudonymen Andreas a Cornu [2]) ihm gewordenen Entgegnungen zu urtheilen, ein Schreier gemeinsten Schlages gewesen zu sein scheint. Ernsteren Inhaltes ist die zwischen ihm und Marquard Leo geführte Controverse, hervorgerufen durch 15 Fragepuncte, welche der katholisch gesinnte herzoglich bairische Rath Heinrich von Haßlang durch zwei bei ihm beschäftigt gewesene Handwerker lutherischer Confession dem Prediger Rülich zur Beantwortung vorlegen ließ [3]). Ein anderer gleichzeitiger augsburger

---

[1]) Notwehr und Ehrnrettung der catholischen Religion und etlich ihrer fürnembsten Glaubens Artikuln .... welche M. Bartholme Rülich ein halb Lutherisch, halb Calvinischer Predicant zu Augspurg in seinen Reun wider D. Friedrich Forners Bericht vom Ablaß und Jubeljar in offenen Truck gegebnen Rumorpredigen mit Falschheit und Ehrenverletzenden Schmachworten ganz unevangelisch angetastet u. s. w. Ingolstadt, 1600.

[2]) Scharwerk und Frondienst für den würdigen Herrn Abraham Brucker evangelischen Diener des Worts. Wider die nichtige, untüchtige und unmügliche Ehrenrettung und Retorsion M. Bartl Rülich's Lutherischen Clamantens zu Augspurg. Ingolstadt, 1608. (Eine Zurechtweisung Rülich's, welcher ausstreute, der Jesuit Scherer habe zu Wien das Wunder einer Todtenerweckung betrügerisch vollführen wollen.)

[3]) Funffzehen fürnemer Fragen unsers heiligen christlichen Glaubens, weytläuffig und verständtlich erörtert und erläuttert wider die unmeisterliche

Prädicant, als eifernder Gegner des gregorianischen Kalenders bekannt, ist Georg Müller, gegen welchen Georg Pomerius schrieb [1]). Gegen den schmähsüchtigen Philipp Heilbrunner ergriffen die Jesuiten Conrad Vetter [2]) und Philipp Mayrhofer, Verfasser des Prädicantenspiegels [3]), das Wort. Wider Philipp's Bruder Jakob Heilbrunner ist das schon genannte Werk Keller's über das katholische Papstthum (vgl. oben §. 742) gerichtet, und neben demselben ein anderes kürzer gefaßtes von Seb. Heiß [4]). Viel Aufsehen erregte der aus Österreich

---

Privatbefestigung und Schantz der wahren Religion und Glaubens Bartholomäi Rülich's, Lutherischen Pfarrherrn bei den Parfussern inn Augspurg. Ingolstadt, 1607.

[1]) Bedencken eines evangelischen Christens vonn dem Leben, Wandel, Sitten und Lehre D. Georgii Milii, weyland Prädicanten zu Augspurg, nachmalen Professorn zu Jhena, und letztlichen Generalsuperattendenten zu Wittenberg an einen auch evangelischen guten Freundt überschickt, jetzo aber auch anderen zu Communiciren inn offentlichen Truck verfertiget. Ingolstadt, 1607. Continuation deß Bedenkens eines evangelischen Christens u. s. w. (Ingolst., 1607.) — Gründtlicher Bericht der ungründtlichen und unfertigen abfertigung Leonhart Huters wider zwei unterschiedliche Bedencken Georgii Pomerii von Leben, Wandel .... Georgen Müllers u. s. w. Ingolstadt, 1608.

[2]) Augenscheinliche Beweisung, wie Ph. Heilbrunner den keuschen Luther etc. nicht allein ungewaschen in dem Pfeffer stecken lassen, sonder auch sich selber dermassen in disem Pfeffer vertieffe, daß er an seiner Wäscherey verzweiffle, und für die lange Weile den Papst außholhippe, alß were vor ihme nie kein Predicant gewesen, der dise Kunst gekönbt hätte. Zur Gegenantwort und Abfertigung deß Geilbrunnerischen keuschen Papsts. Ingolstadt, 1600.

[3]) Prädicantenspiegel. Ingolstadt, 1600. — Deß newlich ausgegangenen Predicantenspiegel Catholische Schutzschrifft, darinn nicht allein die Catholische und zuvor verthädigte Warheit gehandhabet, sondern auch der erdichte, ungegründte und leichtfertige Jesuiterspiegel, welchen die Pfälzischen Predicanten wie etliche dafürhalten wollen, under dem Namen des Ph. Heilbrunner in diesem lauffenden Jar zusammengetragen und zu Lawing in offentlichen Truck außgesprenget haben, mit gutem Grund widerlegt wird. Ingolstadt, 1601.

[4]) Volumen Acatholicorum XX Articulorum Confessionis Augustanae editum a Jacobo Heilbrunner nomine Palatinorum Neoburgensium approbatione Electoralium Saxonicorum et Wirtembergensium Theologorum Lavingae anno 1607, compendio recognitum et castigatum a Seb. Heissio etc. Dillingen, 1608. Sodann in's Deutsche übersetzt unter dem Titel: Behobelung des uncatholischen Papstthums Jacobi Heilbrunneri. Ingolstadt, 1609.

gebürtige lutherische Oberhofprediger zu Dresden Matthias Hoë von Hoenegg durch die von ihm ausgehenden Schriften, namentlich durch sein „evangelisches Handbüchlein“ und durch sein christliches Bedenken an die österreichischen Stände; gegen ihn schrieben Andreas Forner[1]) und der Jesuit Jakob Reihing[2]), welcher letztere übrigens später apostasirte, und als tübinger Professor seine Schrift gegen Hoë förmlich retractirte[3]). Schließlich mögen hier noch zwei österreichische Jesuiten: Joh. Raph. Cobenzl, aus einem krainischen Adelsgeschlechte entsprossen[4]), und der wiener Hofprediger Georg am Ende[5]), als

---

[1]) Außgezogenes Goliats Schwert, mit welchem dem halb calvinischen Lutherthumb und desselben rumsüchtigen Vorfechters und Goliaths D. Matthiae Hoë Handtbuch und Bedencken an die Österreichischen Ständt etc. und aller anderen unevangelischen übelfundirten, hin und wieder von ihm und anderen Prädicanten außgesprengten Streitschriften der garauß gemacht, die Augspurgische Confession uffs Haupt erlegt, all deroselben Ketzer Brutt gedempft, auch alle auß der h. Schrift fälschlich und bey den Haaren angezogene Sprüch sampt allen und jetzigen Lutheranern und Calvinisten strittigen Religionsartikuln erklärt und erörtert werden. Köln, 1619.

[2]) Katholisches Handbuch wider das vermeindte evangelische Handbüchlein Matthiae Hoë. Neuburg, 1620.

[3]) Gegen den Apostaten Reihing schrieben die beiden dillinger Jesuiten Simon Felix und Georg Stengel; siehe Backer I, S. 299; und Backer II, S. 584.

[4]) Epistolica velitatio in triumviros Augustanae confessionis verbi Ministros Joannem Schnelzigk, Simonem Mannum, et Bartholomaeum Rulichium: An ex fide quae nihil recipiat, quod scriptum non sit, probari possit Baptismum sub consueta forma verborum administratum esse verum et legitimum Christi baptismum. Olmütz, 1615. — Libellus in concionem Simonis Mann Lutherani ad Viennae Suburbia in Herrenhals Verbi Ministri ibidem 5 Nov. 1615 habitam de norma fidei et religionis. Olmütz, 1617.

[5]) Funiculus triplex oder dreyfacher Strick, durch welchen diejenigen, so sich von der h. allgemeinen, Cathol., Röm., recht apostol. Kirchen abgesondert, also gebunden und verstrickt werden, daß sie sich in ewigkeit davon nicht loß machen können. Der Erste bindet alle die, welche fürgeben, die rechte Kirche auff Erden könne irren, ja habe facto geirrt ..... Der Ander verwickelt die, welche fälschlich unnd wider Wahrheit lästern, der Papst sei von dem Wort Gottes abgefallen und habe solches unterdruckt ..... Der Dritte verstrickt Diejenigen, welche sich umb die Gestalten in dem H. Sacrament des Altars hefftig bewerben .... Wien, 1615.

Controversisten aus der mit Ferdinand's II Regierungsantritt sich abschließenden Epoche Österreichs genannt werden.

§. 754.

Zwischen diese schriftlichen Controversen fielen hin und wieder auch mündliche Besprechungen, unter welchen das regensburger Religionsgespräch vom J. 1601 jedenfalls die merkwürdigste ist. Schon zwei Jahre früher hatten einige Reichsfürsten ein Gespräch solcher Art zur endlichen Beilegung des Glaubenszwistes vorgeschlagen; unter gemeinsamer Veranstaltung des Herzogs Max von Baiern und des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg kam jenes zu Regensburg zu Stande. Als Unterredner fungirten von katholischer Seite vornehmlich die Jesuiten Gretser und Tanner, protestantischer Seits Jakob Heilbrunner und Hunnius. Gegenstand der Controverse war die Frage, was als christliche Glaubensnorm zu gelten habe, und wem in letzter Instanz das Urtheil in Streitigkeiten über Glaubenssachen zustehe. Die protestantischen Collocutoren hatten eine Reihe von Thesen aufgestellt, in welchen die heilige Schrift als alleinzige Norm und Regel des Glaubens aufgestellt war. Gretser verlas beim Beginne der Verhandlung die katholischer Seits entgegengestellte Erklärung, in welcher verneint wurde, daß die Schrift die Richterin in allen Religions- und Glaubensstreitigkeiten, oder, unbeschadet ihrer Untrüglichkeit, die einzige und ausschließliche Glaubensnorm wäre, indem neben ihr nothwendig auch die Überlieferungen und Entscheidungen der Kirche und der Consensus der rechtgläubigen Lehrer berücksichtiget werden müßten. Diese These war denn auch Gegenstand des Disputes in vierzehn Sitzungen vom 29 Nov. bis zum 7 Dez. 1601, welchen die beiden fürstlichen Veranstalter des Colloquiums und verschiedene andere hohe Herren beiwohnten. In den ersten acht Sitzungen verhielten sich die katholischen Collocutoren defensiv, und wiesen die von den Gegnern erhobenen Einwendungen zurück; in den sechs nachfolgenden Sitzungen verfuhren sie angriffsweise, und zeigten die Ungenüge und Falschheit des ausschließlichen Schriftprincipes der Protestanten auf. Der Gang, den sie im Laufe der Besprechungen einhielten, war dieser, daß sie ihre Gegner zuerst der Nothwendigkeit der Anerkennung einer neben der heiligen Schrift noch bestehenden Erkenntnißquelle der christlichen

Wahrheit zu überführen suchten; daß sie dann weiter, theilweise durch argumenta ad hominem, zu zeigen suchten, wie nur einzig bei Anerkennung einer sichtbaren Kirche und einer durch menschliche Vertreter dargestellten inappellablen Kirchenauctorität ein endgiltiger Entscheid in Glaubensstreitigkeiten denkbar sei. Aus Mangel einer solchen Auctorität seien die Lutheraner z. B. nicht im Stande, die Calviner im Puncte der Abendmalslehre auf eine denselben einleuchtende Weise der Häresie zu überführen; im Gegentheile müsse, da beide Parteien ausschließlich an das Schriftwort als alleinzige Auctorität appelliren, der Streit zwischen ihnen stets unentschieden bleiben. Überhaupt sei es widersinnig, die Schrift einen Richter zu nennen; man könne wol einen Arius, Eutyches u. s. w. aus der Schrift widerlegen und auf Grund der Schrift verdammen; wer wird aber je sagen, die Schrift habe den Arius, Eutyches u. s. w. verdammt?

Das Gespräch schloß mit keinem bestimmten Ergebnisse; die protestantischen Unterredner konnten sich indeß, so sehr sie sich auch dawider sträubten, nicht verhehlen, daß sie den Kürzeren gezogen. Sie hatten darauf gerechnet, durch gewisse Schlagworte und durch eine redefertige Polemik gegen die nach ihrem Dafürhalten unpopulärsten und odiosesten Seiten am Papismus die Meinung der Zuhörer für sich zu gewinnen. Statt dessen waren sie auf Gegner gestoßen, die auf einen streng methodischen Gang der Unterredungen drangen, gegen jede Abschweifung von der Sache Verwahrung einlegten, und für jede Behauptung einen vollgiltigen Beweis forderten[1]). Tanner brachte den Hunnius dahin, einzugestehen, daß

[1]) Kurzer, doch gründtlicher Bericht von der zu Regensburg jüngstgehaltener Disputation .... auß etlichen theyls Lateinisch, theyls auch Teutschen fürnemmer Fürsten und Herrn Missiven und Sendtschreiben sampt beyder Seits zu disputiern vorgeschlagnen Thesibus .... Ingolstadt, 1602. — Kurze summarische warhaffte Relation von dem zu Regenspurg neulicher Zeit .... gehaltenen Colloquio. Sambt einer notwendigen Revision deren .... hin und wider außgesprengten Zeittungen. Allen Liebhabern der warheit in Form eines Lustigen Dialogi oder gesprächs zwischen einem Bayrn und Saxen, gleichsam zu einem Vortrab, biß die Acta und Protocoll völlig hernach kommen, zu guttem gestellt. Durch Joannem Decumanum (Joh. Zehentner), österreichischen Theologum. Gedruckt im Closter Brugk an der Teya (Mähren) a. 1602.

man mit demselben göttlichen und unfehlbaren Glauben, mit welchem man an die Mysterien der Trinität und Menschwerdung glaube, auch dafürhalten müsse, daß die Bibel das geschriebene Wort Gottes sei, das Matthäusevangelium von Matthäus herrühre u. s. w., was man doch nicht wieder aus der Schrift selber, sondern nur mittelst einer kirchlichen Tradition wissen könne. Als Hunnius merkte, daß er sich durch sein Geständniß gefangen gegeben habe, warf er sich auf die Distinction zwischen christlich-religiösem und historischem Glauben, und behauptete, die Anerkenntniß der Canonicität und Authentie der kanonischen Bücher sei nur Sache eines historischen Glaubens, woraus Tanner die Folgerung zog, man könnte ohne Schaden am ewigen Heile und Versündigung gegen die heilige Wahrheit des Glaubens dafürhalten, daß alle kanonischen Bücher unterschoben, und ihr Inhalt falsch und irrig sei!

Hunnius hatte vor seinem Erscheinen auf dem regensburger Tage einige Thesen de colloquio cum Pontificiis ineundo veröffentlichet, in welchen er sich über den ihm einzig statthaft dünkenden Modus der Besprechung erklärte. Er sprach unverholen aus, daß er mit den Jesuiten nichts zu thun haben wolle, indem diese der göttlichen Wahrheit geflissentlich widerstreben und alle ihre Bemühungen nur auf Erhaltung und Vermehrung der antichristlichen Gewalt des Papstes abzielten. Er glaubte, man solle überhaupt nicht ausschließlich mit Theologen disputiren, sondern auch andere, den weltlich bürgerlichen Ständen angehörige, gelehrte und friedensliebende Männer mitsprechen lassen und keine andere Regel des Entscheides als die heilige Schrift zulassen. Gretser nahm sich die Mühe, diese Meinungsäußerungen seines Gegners nachträglich, nachdem das Gespräch bereits vorüber war, ausführlich zu beantworten [1]), wobei er der Vertheidigung der von Hunnius bestrittenen Auctoritäten der Väter, Concilien und Päpste besondere Sorgfalt widmete. In einer weiter folgenden Schrift, welche Gretser entstellenden Berichten über den Hergang auf dem regensburger Gespräch entgegenstellte [2]), gieng

---

[1]) Responsum ad Theses Aegydii Hunnii Praedicantis Wittenbergensis de colloquio cum Pontificiis ineundo, in quo non pauca de proxima disputatione Ratisbonensi, deque controversiarum judice ad norma. Opp. Tom. VII, p. 547—645.

[2]) Digressiones sex adversus Aegydii Hunnii Praedicantis Witebergensis

er in mehrere spezielle Puncte ein, auf welche der Lauf des Gespräches geführt hatte, und bei deren Erörterung man damals ungewöhnlich lange sich aufgehalten hatte. Diese Puncte betrafen den mit Christus gekreuzigten Schächer, die Tilgung der Erbsünde in der Zeit vor Christus an Jenen, welche die Beschneidung nicht empfiengen, die Schuld und Sünde Aaron's hinsichtlich der von ihm gestatteten Anbetung des goldenen Kalbes u. s. w. Auf den zur Rechten Christi gekreuzigten Schächer war die Rede gekommen aus Anlaß der Frage, ob es außer der Beschneidung im Alten Bund noch ein anderes Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung gegeben habe, von dem in der Schrift nichts stehe. Hunnius behauptete, daß, weil in der Schrift von einem solchen Mittel nichts stehe, die vor dem achten Tage verstorbenen neugebornen Knaben und die weiblichen Angehörigen des Volkes Israel eines solchen Mittels gar nicht bedurften, und auch der Schächer, dessen Tod bereits in die Zeit der neutestamentlichen Heilsordnung gefallen sei, nicht durch die Beschneidung, sondern einzig und ausschließlich durch Christi Erbarmung gerettet worden sei. Gretser läugnete nicht, daß Christi Sühnopfer die meritorische Ursache der Sündenvergebung und der Quell der Heiligungsgnaden sei; er postulirte aber ein Medium, durch welches Christi Verdienst und Gnade den Einzelnen applicirt werde, und insbesondere Jenen, welche, wie neugeborne Kinder, einer selbstthätigen Aneignung des Heiles Christi nicht fähig seien. Dieses Medium sei im Alten Bunde die Beschneidung gewesen, an deren Stelle in der Kirche des Neuen Bundes die christliche Taufe getreten sei. Der Schächer aber sei durch die Acte des Glaubens, der Reue und Buße in Kraft der Gnade Christi gerechtfertiget worden, und habe die Schuld seines Lebens durch ein Martyrium gesühnt. An dieser letzteren Behauptung nahm Hunnius gewaltigen Anstoß; Gretser rechtfertiget sich in seiner erwähnten schriftlichen Erwiderung durch Berufung auf Cyprian, Augustin und Hieronymus, welche denselben Gedanken aussprechen. Aus Cyprian erhärtet Gretser weiter auch, daß es im Alten Bunde und unter der Herrschaft des Naturgesetzes einen vorbedeutenden sacramentalen Ritus gegeben

calumnias, quas nuper effudit partim in relatione sua de colloquio ratisbonensi, partim in notationibus ad epistolam Anonymi. L. c., p. 645—677.

haben müsse, durch welchen Jenen, welche die Beschneidung nicht empfiengen und nicht empfangen konnten, die Gnade der Rechtfertigung vermittelt worden sei. Auf Aaron's Verhalten bei Verehrung des goldenen Kalbes kam die Rede, weil die Gegner aus demselben die Fehlbarkeit der Summi Pontifices beweisen wollten. Gretser beharrt darauf, daß Aaron damals, als er die Anbetung des Götzenbildes gestattete, noch nicht Hoherpriester gewesen sei; zudem connivirte Aaron nicht aus Irrthum, sondern lediglich aus Menschenfurcht. Eben so zeiht auch Christus, um auf eine andere, von den Gegnern urgirte biblische Instanz zu antworten, die Pharisäer nicht des Irrglaubens, sondern bloß der mit der richtigen Einsicht ganz wol verträglichen Heuchelei, wenn er vor dem Sauerteige der Pharisäer warnt. — Gretser setzte die einmal gegen Hunnius begonnene Polemik noch in mehreren anderen Schriften fort, wozu theils directe Angriffe des Hunnius, theils andere Acte desselben Anlaß gaben. So veröffentlichte er zunächst eine Widerlegung des von Hunnius edirten Labyrinthus Papisticus; den Inhalt der Widerlegung zeigt bereits der ausführliche Titel derselben an[1]). Einer Festrede, welche Hunnius noch in demselben Jahre auf den hundertjährigen Stiftungstag der wittenberger Universität hielt (18 Oct. 1602), widmete Gretser einen Commentar sammt Glossen[2]), deren Ton er durch vorausgegangene ähnliche glossatorische Schriften eines Luther, Hutten, Vergeri u. A. entschuldiget und rechtfertiget. Eine Münze, welche die Protestanten auf das in ihrem Sinne ausgedeutete regensburger Gespräch schlagen ließen, veranlaßte ihn zu einer beißenden Satyre auf diese Selbstverherrlichung der Gegner[3]).

---

[1]) Labyrinthus Cretico-Hunnianus, h. e. Disputatio de Hunnio Praedicante Witebergensi, genioque Lutherano semetipsum contradictionibus, fraudibus, mendaciis et criminationibus implicante, confundente et jugulante in articulis de Scriptura Sacra, Persona Christi, Officio Christi, Justificatione, Fide et operibus. Opp. Tom. XIII, p. 422—483.

[2]) Commentarius et Glossae in orationem Hunnianam de Pseudojubilaeo Witebergensi. Opp. Tom. XIII, p. 513—544.

[3]) Commentariolus duplex: alter in numisma argenteum ab haereticis de colloquio ratisbonensi cusum; alter in ejusdem metalli numisma in laudem Hussi, Lutheri et Rabi sub figura anseris, cygni et corvi signatum et vulgatum. Opp. XIII, p. 484—512.

Die von Gretser und Tanner[1]) in Sachen des regensburger Gespräches veröffentlichten Schriften veranlaßten den zeitgenössischen lutherischen Arzt und Chymisten Libavius, sich zum Vertheidiger des Hunnius aufzuwerfen, und für letzteren die Ehre des Sieges auf dem regensburger Tage zu beanspruchen; er kam aber dafür unter den wiederholten Streichen Gretser's[2]) übel davon, der letztlich das Vergnügen hatte, berichten zu können, daß der marburger Professor Rudolph Goclenius, gewiß ein unparteiischer Richter, die Angriffe des Libavius auf Gretser als mißglückt erklärte[3]).

§. 755.

Dem regensburger Gespräche folgte noch ein kurzes Postcolloquium nach, welches aber außer den in Regensburg anwesenden fürstlichen Personen keine anderen Zeugen hatte[4]). Unterredner dieses

---

[1]) Die hieher gehörigen Schriften Tanner's sind: Examen narrationis in Hunnii narrationem historicam. München, 1602. — Apologeticus contra calumnias Hunnii, quibus examen suum exornare voluit. München, 1603. — Relatio compendiaria de initio, progressu et fine colloquii ratisbonensis. München, 1602 (ebendas. auch deutsch, 1602). — Apologeticus pro compendiaria relatione contra Anti-Tannerum. Mainz, 1603.

[2]) Antimonium pro deliro quodam medico, qui nominis sui oblitus se Basilium de Varna nominat, deliramenti eo fine per distinctas doses porrectum, ut expurgato cerebro cum alia, tum etiam hoc discat, quaenam sit controversiarum norma, et quis judex. (Gretser. Opp. Tom. VII, p. 677—755.) — Bavius et Maevius, ille ut delirus Alchimista antimonio, hic tanquam insipiens praedicans helleboro nigro curatus, ut tandem expurgato cerebro intelligant, quis sit controversiarum fidei judex, et quae norma. (L. c., p. 764—885.)

[3]) Palaemon sive judicium super controversia de norma et normato inter Rudolphum Goclenium, philosophiae professorem Marpurgicum et Bavium Tubaro-Rotenburgensem arsenicarium proper Jacobum Gretser exorta. Opp. Tom. VII, p. 928—943.

[4]) Vgl. Vetter's Bericht hierüber: Gründtliche Relation von dem Postcolloquio, so den 9 Dez. a. 1601 zu Regenspurg zwischen M. Conrad Andreae und Philippen Heilbrunner, die außgegangne Tractätlein deß unschuldigen Luthers betreffend, angestelt und in beysein 4 Fürstlicher Personen gehalten worden. Zur nothwendigen Ableinung der vilfeltigen Unwarheiten und Rovellanterey u. s. w. Ingolstadt, 1602. Vgl. bezüglich dieser Schrift Oben S. 595, Anm. 1, und S. 609, Anm. 2.

zweiten Gespräches waren auf katholischer Seite Conrad Vetter und der regensburger Domprediger Johann Hylin, auf protestantischer Seite die beiden Brüder Jakob und Philipp Heilbrunner. Anlaß des Gespräches war J. Heilbrunner's Beschwerde wider C. Vetter wegen der Invectiven des letzteren gegen Luther (vgl. oben §. 751). Vetter erbot sich, die Wahrheit und Richtigkeit seiner Allegationen aus Luther zu erhärten, verlangte aber dagegen, daß auch von gegnerischer Seite der Beweis rücksichtlich der von Ph. Heilbrunner gegen die Jesuiten vorgebrachten ehrenrührigen und verläumderischen Anschuldigungen angetreten werde. Dahin gehörte unter Anderem Heilbrunner's Behauptung, daß nach der Lehre der Jesuiten es eine größere Sünde sei, in den Ehestand zu treten, als Hurerei zu treiben. Da Ph. Heilbrunner über die Vorgänge des Postcolloquiums falsche Angaben verbreitete, so fand sich Vetter bewogen, ihm öffentlich zu widersprechen, und den Hergang sachgetreu bekannt zu geben [1]). Das kurzgefaßte Ergebniß dieses Berichtes ist, daß Heilbrunner zugestehen mußte, die von Vetter citirten Aussprüche Luther's stünden wirklich in dessen Schriften; eine der Stellen, welche Vetter gar nicht selber aus Luther's Werken vorlesen wollte, mußte Heilbrunner lesen, der während des Lesens ein paarmal stockte, und die unsauberen Worte Luther's nur auf ausdrückliches Begehren der anwesenden Fürsten vollständig zur Kenntniß der fürstlichen Personen brachte. Andere von Heilbrunner ausgestreute Lügen, wie z. B., daß der Herzog von Baiern zufolge der während des Gespräches erlangten Überzeugungen die Ausweisung der Jesuiten aus Baiern anbefohlen habe, oder daß, wie ein anderer Libellist verbreitete, ein paar Jesuiten apostasirt und Weiber genommen hätten u. s. w., widerlegten sich von selbst. Vetter rechtfertiget sich über weitere Anschuldigungen Heilbrunner's noch ausführlicher in einer neuen Schrift, die er das Jahr darauf erscheinen ließ [2]), und erklärt sich die Unsitte der gegnerischen Prädi-

[1]) Vgl. vor. Anm.

[2]) Widerleg- und Retorsionsschrift auff das ungründtlich, unverschämbt und ehrenrührig, doch aber gut Predicantisch Lugenwerck, welches Philip Heylbronner, sammt seinen Consistorialischen Nohthelffern und Prefetzlern (Praefatoribus) in nächst verschiener Herbstmeß wider M. Conradum Andreae, das Regenspurgische Postcolloquium betreffend, durch öffentlichen Druck außgeschütt, und ihren Lutheranern für Evangelische Warheit umbs Gelt

canten, ihm Betrug und Unredlichkeit aufzubürden, aus der herkömmlichen Vertrautheit der Prädicanten mit den Künsten der Unwahrheit und Lüge. Im Besonderen rügt er den Kunstgriff derselben, alles mißliebige Katholische mit dem Namen Jesuitismus zu brandmarken, um es einerseits mit mächtigen katholischen Herren, im gegebenen Falle mit dem Herzog von Baiern nicht zu verderben, andererseits aber den Jesuiten, als den entschlossensten Vorkämpfern der katholischen Sache jedwede Art von Gehässigkeit aufzubürden. Wo nur immer etwas der Ehre des Katholicismus Nachtheiliges erfunden wird, muß es alsogleich auf Rechnung der Jesuiten gesetzt werden. So erzählt Heilbrunner dem Junius die Lüge nach, daß im J. 1559 katholischer Seits eine geflissentlich verstümmelte und interpolirte Ausgabe der Werke des Ambrosius in Lyon gedruckt worden sei; Junius will selber von dem Corrector der Druckerei das Geheimniß der Fälschung erfahren haben. Während aber Junius die Franziskaner zu Urhebern des Betruges macht, sind dieselben nach Heilbrunner's Versicherung Jesuiten gewesen. So viel zur Beleuchtung der von Heilbrunner ausgestreuten Lügen über den angeblichen Index expurgatorius der Jesuiten! Vetter verweist rücksichtlich dieses Punctes seinen Gegner auf ein von Gretser vorbereitetes Werk, und fragt in einer nächstfolgenden Streitschrift[1]), warum man auf dieselbe die Antwort schuldig geblieben sei; auch beschwert er sich in dieser neuen Gegenschrift über Fälschungen, welche sich der neuburgische Übersetzer des lateinischen Protokolles des regensburger Gespräches erlaubt habe. Die den Jesuiten aufgebürdete scandalöse Behauptung, daß die Ehe sündhafter als die Hurerei sei, erklärt Vetter nach ihrem richtigen Sinne; es sei nämlich nicht bloß von

gen Marckt gericht. Aller Welt, sonderlich den Lutheranern und den Predicanten selber zu freylebigem Urtheil unnd Nachrichtung heimgestellt, ob sie das Wasser, so von ihnen im Bachofen gesucht worden, nit besser in der Thonaw, oder in ihrem Heylbrunnen gefunden hätten. Ingolstadt, 1603.

[1]) Heilbrunnischer Trumpff d. i. gründtliche Erklärung, wie die zwen Predicanten Lip und Jacob Heilbrunner deß unschuldigen Luthers, wie auch deß regenspurgischen Postcolloquii so schwach und müde geworden, daß sie anjetzo von M. Conrado Andreae ein freundtliches Urlaub genommen und am Hag hinab zu deichen gedrungen worden. Durch bemelten M. Conradum Andreae dem begirigen Leser zu lustiger und guter Nachrichtung zu handen gefertiget. Ingolstadt, 1604.

Jesuiten, sondern auch früher schon von anderen katholischen Män-
nern bemerkt worden, es sei noch schwerer gefehlt, wenn ein Priester
der eine Ordensperson apostasire und eine (nach kirchlichen Ge-
etzen nichtige) Ehe eingehe, als wenn solche Personen einen fleisch-
chen Umgang pflegen, ohne denselben vor der Welt als Ehe aus-
eben zu wollen. Daß Blyssemius und die Jesuiten insgemein den
aien und weltlichen Obrigkeiten das Lesen der Bibel verwehren
wollen, erklärt Vetter für eine grobe Lüge; daß aber Laien nicht
ls Richter und Doctores in Sachen der heiligen Schrift gelten
ürfen, sei eine in der katholischen Kirche von Alters her feststehende
Wahrheit, welche umzustoßen auch die beiden Heilbrunner niemals
ermögen werden.

Die wiederholten Klagen über entstellende und fälschende Rela-
onen der protestantischen Collocutoren bezüglich der Vorgänge auf
em regensburger Tage erhielten eine traurige Bestätigung, da auf
anner's Betrieb eine durch Vergleichung mit dem in Regensburg
interlegten Protokoll constatirte Fälschung des in München hinter-
gten bairischen Protokoll-Exemplares amtlich bezeugt wurde[1]).
unnius war nämlich zu Regensburg dahin gedrängt worden, zuzu-
estehen, daß Dinge und Wahrheiten, die nicht einen Theil des
chriftwortes ausmachen, Gegenstand des christlichen Glaubens sein
önnen; z. B. ob dieß oder jenes Buch ein kanonisches Buch sei.
ie im unverfälschten Exemplar verzeichneten Worte des Hunnius
uteten: Multoties responsum est, esse aliquid necessario creden-
um tanquam historiam a Spiritu Sancto traditam, et quidem
le infallibili, quod tamen nec cultus, nec dogmatis, nec articuli
tionem habet. Statt des leicht durchstrichenen Wortes traditam
nd sich descriptam nachgebessert, jedoch so, daß das ursprüngliche
Wort noch ohne Mühe zu kennen war. Diese nachträgliche Fäl-
ung, fügt Tanner bei, konnte ihren Zweck um so weniger erreichen,
s aus dem Contexte der eigentliche und unabweisliche Sinn der
treffenden Worte unverkennbar sich ergibt. Auch von protestan-
cher Seite waren die Worte des Hunnius so verstanden worden,
e Tanner sie auslegt; der Heidelberger Paräus beklagt, daß Hun-

[1]) Vgl. die Vorrede der oben, in §. 754, citirten Schrift Tanner's Apologeticus etc. Siehe auch Tanneri Anatomia Confess. August., P. II, demonstr. VII, §. 4.

nius auf dem regensburger Tage sich zu unvorsichtigen Geständnissen habe verleiten lassen, er hätte nie zugeben sollen, daß die Canonicität der heiligen Bücher durch das Zeugniß der Kirche verbürgt sei, weil kraft dieses Zugeständnisses die heilige Schrift aufhöre, die alleinzige Glaubensnorm zu sein.

§. 756.

Damit ist die Haltlosigkeit des lutheranischen Confessionalismus bereits zur Genüge gekennzeichnet. Tanner unternimmt im zweiten Theile seiner, J. Heilbrunner's erneuerten Angriffen entgegengestellten Anatomia Confessionis Augustanae (vgl. Oben §. 751) den ausführlichen Nachweis, daß die auf Grund des augsburger Religionsbekenntnisses stehende Religionsgenossenschaft den Namen einer „Kirche" für sich nicht beanspruchen könne, geschweige denn, daß sie für die wahre christliche Kirche zu halten wäre. Es fehle ihr, was auch Heilbrunner dawider sagen möge, das Merkmal der Katholicität, indem sie neuesten Ursprunges und auf ein bestimmtes Territorium beschränkt sei; es fehle ihr weiter das Merkmal der Apostolicität, indem sie die apostolische Succession ihrer Lehrer nicht nachweisen könne; sie entbehre eines legitimen Richters und Hauptes, so wie einer bestimmten Glaubensnorm; es fehle ihr in Beziehung auf die Personen sowol, als auch in Hinsicht auf Einrichtungen und Gesetze das Merkmal der Heiligkeit; sie ist durch alle in der christlichen Gemeinschaft bestehenden und von jeher anerkannten Auctoritäten: Concilien, Päpste, Akademien, kirchlich-politische Gesetze als illegitim, unberechtiget, irrend zurückgewiesen und verworfen, kann demnach nicht Kirche sein oder sich gar als die wahre Kirche hinstellen. Während der Jesuit Balthasar Hager den Lehrbegriff der augsburger Confession mit dem tridentinischen, und beide zusammen mit der Lehre der Schrift vergleicht[1]), um auf diesem Wege eben so wol die Schriftgemäßheit der katholischen Lehre, wie die Schriftwidrigkeit der lutherischen darzuthun, fragt sein späterer Ordensgenosse B. Pichler[2]), woher denn die augsburger Confession

[1]) Collatio Confessionis Augustanae et Concilii Tridentini cum verbo Dei ad Ill. et Generosam Franconiae nobilitatem. Würzburg, 1627.

[2]) Examen polemicum super Augustana Confessione; videlicet, an illa sit

ihre auctoritative Geltung haben soll. Etwa von Luther, aus dessen Schriften sie geschöpft ist? Oder vom Kaiser Karl V, dem sie zur Prüfung überreicht wurde? Oder von der Concordienformel, die selbst im Bereiche der lutherischen Religionsgemeinschaft auf Widerspruch gestoßen ist? Oder etwa von der Gesammtheit der Lutheraner, die eben erst auf Grundlage der augsburger Confession sich als Kirche constituiren will? Oder von der griechischen Kirche, deren Gemeinschaft sie nachgesucht hat? Oder endlich, um mehrere andere eben so illusorische Möglichkeiten zu übergehen, von der heiligen Schrift, welcher die Lehre von der sola fides auf das grellste widerspricht, abgesehen davon, daß sich die Lutheraner weder über den Besitz des echten und unverfälschten Schriftwortes, noch auch des richtigen Verständnisses desselben vollgiltig auszuweisen im Stande sind? Leonhard Hutter gesteht den symbolischen Büchern der augsburger Confession nur bedingnißweise, soweit sie nämlich mit der heiligen Schrift übereinstimmen, den Charakter einer unbedingt verpflichtenden Glaubensnorm zu. Wer fühlt nicht das Ungereimte und Widersprechende dieses Vermittelungsversuches? Bedingnißweise könnte man sich allenfalls auch auf den Koran und Talmud verpflichten, da auch in diesen Religionsbüchern sich Einiges findet, was mit der Lehre der heiligen Schrift übereinstimmt.

§. 757.

Ein spezieller Streitpunct in der Polemik der katholischen Controversisten gegen die deutschen Lutheraner war die von letzteren behauptete Ubiquität des Leibes Christi, welche, wie bereits aus dem Titel einer dawider gerichteten Schrift Gregor's von Valentia erhellt [1]), mit dem Gegensatze der lutherischen Abendmalslehre zur

---

infallibile Fidei Lutheranae Symbolum, tantaeque auctoritatis, ut homo veritatis ac salutis suae amans possit prudenter ac tuto illi adhaerere, fideque divina credere, quae in illa continentur. Augsburg, 1708.

[1]) Contra fundamenta duarum Sectarum, ubiquetariae et sacramentariae, pro vera Christi praesentia non ubique, neque in coelo tantum, sed in coelo et in SS. Sacramento disputatio. Ingolstadt, 1582. Ein Verzeichniß der an diese Schrift sich anknüpfenden Streitliteratur in m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 48, Anm. 1.

katholischen sowol, wie zur schweizerischen, auf's engste zusammenhängt. Die Lehre der Ubiquetarier stützt sich auf eine eigenthümliche Auffassung der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi; in die menschliche Natur Christi soll zufolge ihrer Assumtion durch die göttliche die ganze Fülle und Energie der letzteren transfundirt worden sein, so daß die essentiellen Prädicate der göttlichen Natur Christi auch Eigenthümlichkeiten der menschlichen geworden seien. Dabei verwahren sie sich gegen die Unterstellung, als ob umgekehrt etwa alle Proprietäten der menschlichen Natur auf dieselbe Weise Christi göttlicher Natur zu eigen geworden wären; man dürfe nicht übersehen, daß die göttliche Natur als die active und assumirende nicht in derselben Weise durch die menschliche bestimmt werden könne, wie diese als die assumirte und passive durch die assumirende göttliche. Diese Lehre wird im Concordienbuche vorgetragen, und wurde weiter auch von Schmidlin, der sich hierin vornehmlich auf Luther und Brenz stützte, in einem zu Wittenberg herausgegebenen Buche ausgeführt. Schmidlin machte — bemerkt Valentia — den Scholastikern und überhaupt den katholischen Theologen den ungerechten Vorwurf, daß sie die Mittheilung der göttlichen Fülle an die vom Worte angenommene Menschennatur absolut läugneten; während wir Katholiken uns nur dagegen verwahren, als ob die menschliche Natur in Folge jener Mittheilung dieß erlangt hätte, daß sie selber die Fülle der Gottheit sei, während sie doch nur in Kraft jener Mittheilung in der Person des Wortes subsistirt und hypostatisch ergänzt wird. Schmidlin gibt zu — fährt Valentia an einem anderen Orte weiter [1]) — daß der Eutychianismus eine häretische Lehre sei, glaubt aber den Vorwurf des Eutychianismus von sich abwälzen zu können, weil er der menschlichen Natur Christi die Allmacht u. s. w. nicht als proprietas naturalis, sondern secundum gratiam unionis beilege. Allein eben diese Anschauungsweise ist ja durch das Concil von Chalcedon verurtheilt worden; die Väter des Concils erklärten sich entschiedenst gegen die Vermengung der Attribute beider Naturen, wollten also schlechterdings verbieten, daß die Prädicate der göttlichen Natur von der menschlichen Natur ausge-

---

[1]) Defensio disputationis contra fundamenta duarum sectarum Ingolstadii editae adversus objectas nuper cavillationes Jacobi Schmidelini Ubiquistae Lutherani. Ingolstadt, 1584.

sagt würden. Schon die natürliche Logik lehrt, daß von einem und demselben Subjecte nicht contradictorisch entgegengesetzte Eigenschaften ausgesagt werden können; also verträgt die menschliche Natur nicht, daß ihr Prädicate der göttlichen Natur beigelegt werden — auch dann nicht, wenn sie ihr, wie Schmidlin will, als übernatürlich zu eigen gewordene Prädicate beigelegt würden. Denn sie sollen ihr nach Schmidlin's Meinung auch in diesem Falle vere et proprie zukommen, was geradezu absurd ist und absurde Consequenzen nach sich zieht, z. B. daß Christus nach seiner Menschheit Erschaffer seiner Menschheit sei, daß er secundum humanitatem suam vor seiner Menschwerdung existirt habe u. s. w. Schmidlin beruft sich auf den eilften Kanon der ephesinischen Synode, in welchem von der caro vivificatrix Christi die Rede ist; Valentia erwidert, daß die virtus vivificans carnis auf die göttliche Natur Christi bezogen werden könne, oder wenn wirklich die menschliche Natur direct gemeint sein sollte, so werde sie als Instrument des Logos gedacht, durch welchen die Menschheit Christi getragen ist. Dieses Getragensein der Menschheit Christi durch die Gottheit Christi ist dem Schmidlin viel zu wenig; in diesem Sinne könne allen Dingen eine hypostatische Union mit dem Logos beigelegt werden, da alle Dinge durch seine Kraft getragen würden. Dabei übersieht Schmidlin nur das Wie des Getragenseins; die Menschheit Christi wird durch den Logos so getragen, daß sie in Kraft dieses Getragenseins ihr hypostatisches Sein hat, während die übrigen Dinge quoad hypostases suas durch den Logos getragen werden. Ist die der Ubiquitätslehre zu Grunde liegende Christologie falsch, so kann auch die vom Leibe Christi behauptete Ubiquität nicht wahr sein; denn sie auch vielleicht durch ein Wunder der göttlichen Allmacht möglich wäre, wie Duns Scotus und Fisher von Rochester dafürhalten, so ist sie doch nicht eine Proprietät der caro Christi als solcher. In der heiligen Schrift wird auch noch von dem wiedererstandenen Christus in einer solchen Weise geredet, daß ihm die simultane leibliche Ubiquität entschiedenst abgesprochen wird. So heißt es: Surrexit, non est hic — Praecedet vos in Galilaeam — Vado parare vobis locum — Accessit — Intravit — Recessit ab eis et ferebatur in coelum — Hic Jesus, qui assumtus est, veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in coelum u. s. w. Schmidlin meint, Valentia habe diese Stellen aus Büchern der

Zwinglianer und Calviner ausgeschrieben. Wenn die Sacramentirer die genannten Stellen gegen den Ubiquismus vorbringen, so sind sie so gewiß im Rechte, als sie im Unrechte sind, wenn sie damit die reale Gegenwart Christi im Sacramente bekämpfen wollen, weil diese keine praesentia ordinaria, sondern eine mystische, von dem modus ordinarius verschiedene Art der Präsenz ist. Demzufolge kann aber Schmidlin auch nicht sagen, daß die Jesuiten den Sacramentirern gegenüber das Gegentheil dessen behaupten, was sie den Ubiquisten entgegenhalten; den Ubiquisten gegenüber wird die praesentia ordinaria des in den Himmel aufgenommenen Leibes Christi auf Erden in Abrede gestellt, den Sacramentirern gegenüber wird die praesentia extraordinaria desselben im Sacramente behauptet. Schmidlin begreift freilich diese letztere Art der Gegenwart nicht [1]), wenn er, dieselbe mit der localen Gegenwart identificirend, den Jesuiten aufbürdet, daß sie den im Sacramente gegenwärtigen Leib Christi nach Art der calvinischen Vorstellung vom himmlischen Leibe Christi vom Raume umschlossen dächten, somit die über alles Räumliche erhabene Herrlichkeit desselben gar nicht faßten [2]). In den zu Ingolstadt discutirten Thesen, welche Schmidlin bekämpft, heißt es: Corpus Christi in sacrosancto ac divinissimo Sacramento, invisibile tamen, indefinitum, incircumscriptum, verissime contineri. Wer kann hieraus folgern, daß die Jesuiten mit den Calvinern lehren, corpus Christi, ubicunque sit, esse circumscriptum, unoque tempore neque esse, neque esse posse plusquam in uno loco?

---

[1]) Brevis annotatio Gregorii de Valentia in admonitionem brevem a Schmidelino Lutherano nuper pro Jesuitis contra Calvinianos editam. Ingolstadt, 1582. Eine Entgegnung Schmidlin's auf diese Schrift rief eine Erwiderung von Seite Valentia's hervor: Annotatio secunda Gregorii de Valentia de controversia ubiquetaria adversus Schmidelinum Lutheranum, cujus etiam scripto contra priorem annotationem respondetur. Ingolstadt, 1584.

[2]) Indem die älteren Ubiquisten die verklärte Menschheit Christi mit dem Himmel identificirten, folgerten sie aus der Ubiquität der ersteren die Unräumlichkeit und Ubiquität des letzteren, der auch Hölle und Teufel in sich fasse. Vgl. die hierüber gegen Brenz gerichteten Bemerkungen Gretser's in dessen Disputatio de variis coelis, Lutheranis, Zwinglianis, Ubiquetariis, Calvinianis etc. (Opp. Tom. V, p. 206—260), cap. 14.

§. 758.

Die Ubiquität des Leibes Christi war ein Lehrartikel der Con- :ordienformel (vgl. Oben §. 749). Wie nun dieser von einem Theile der deutschen Lutheraner widersprochen wurde, so auch der ubiqui- tischen Lehre, gegen welche sich insbesondere die Lutheraner im An- halt'schen auflehnten, während Chemniz, Selnecker und Timotheus Kirchner für dieselbe als Vertheidiger einstanden, und auf einer Zusammenkunft in Erfurt über eine, später in Heidelberg erschie- nene Apologie derselben sich einigten. Diese Apologie warf aber unter die Ubiquisten selber wieder einen Zankapfel, indem sie, im Widerspruch gegen Schmidlin, die Ubiquität der Menschheit Christi auf seine Gegenwart im Himmel, im Sacramente und in der Kirche beschränkte, was, wie der Jesuit Johannes Busäus (Buys, aus Nymwegen) bemerkt[1]), im Grunde so viel hieß, als die Ubiqui- tätslehre aufgeben. Sie behaupteten wol noch eine Omnipräsenz der verklärten Menschheit Christi, wollten aber diese Präsenz nicht als eine substanzielle verstanden wissen. Die Anhalter nahmen von dieser Retractation mit Vergnügen Kenntniß, und gaben, wie nicht minder die Calviner in Neustadt und Bremen, auch über das Auftreten der Jesuiten gegen die Ubiquisten eine Art Befriedigung zu erkennen, woraus sich Schmidlin's Glossen über das Bündniß zwischen den Jesuiten und Calvinern erklären. Wie Schmidlin die Angriffe Gregor's von Valentia bekämpfte, so trug er seinem Schüler und Collegen Stephan Gerlach auf, die schon erwähnte Schrift des Busäus de persona Christi zu widerlegen[2]), worauf dieser mit einer Vertheidigung seiner ersten Schrift antwortete[3]), und diese

---

[1]) Disputatio de persona Christi adversus Ubiquetarios. Mainz, 1583.

[2]) Der Titel der Schrift Gerlach's lautet: Assertio doctrinae de majestate divina Christi Hominis, in qua respondetur dissertationi nestorianae de Persona Christi adversus Orthodoxos a Joanne Busaeo institutae. Tübingen, 1585.

[3]) Apologeticus disputationis theologicae de persona Christi in Moguntina Academia adversus Ubiquistas editae, vanissimis cavillationibus, mendaciis erroribusque Stephani Gerlachii Ubiquistae in Tubingensi Academia Professoris Theologi oppositus. Mainz, 1588.

Vertheidigung noch gegen weitere Angriffe Gerlach's fortführte[1], woran sich die späteren Controversen Forer's mit Kesler[2], Kebb's mit Gruber[3] und Hülsemann[4] anreihen. Auch Gretser's Streitschriften gegen den lutherischen Ubiquisten und Theopaschiten Thomas Wegelin[5], welcher die auf die Entstehung der theopaschitischen Irrung bezügliche Erzählung des Zonaras in ihr Gegentheil verkehrt hatte, sind bei dieser Gelegenheit zu nennen[6].

---

[1]) Theses disputationis de Persona Christi ejusque ut hominis divina majestate adversus Apologeticum Joannis Busaei, ubi refutantur absurditates ab ipso vanissime oppositae. Tübingen, 1591. — Refutatio duplex cavillationum a Stephano Gerlachio Apologetico objectarum. Mainz, 1591. Bei dieser Gelegenheit ist eine andere Schrift des Busäus zu nennen: Paradoxa triginta Gasparis Schwenckfeldii Haeresiarchae de toto Christo Deo Homine in statera S. Scripturae, SS. Patrum et rationis expensa et cum Ubiquctariorum dogmate collata. Mainz, 1595.

[2]) Bellum Ubiquisticum vetus et novum inter ipsos Lutheranos bellatum et necdum debellatum; ex quo evidenter demonstratur, ecclesiam Lutheranam esse falsam ecclesiam, quia non est unitate fidei una ecclesia. Dillingen, 1627. (Deutsch unter dem Titel: Alter und neuer Lutherischer Katzenkrieg u. s. w. Dillingen, 1627.) — Andr. Kesleri solida ac modesta responsio libello ubiquistico Laurentii Foreri opposita, qua .... concordia evangelicarum ecclesiarum ... et multiplex in Papatu discordia demonstratur. Jena, 1629. — Abstersio fuliginis contra Keslerum Praedicantem pro bello Ubiquistico. Dillingen, 1831. — Papale Cataplasma. Dillingen, 1630. — Rubigo Kesleriana. Dillingen, 1631.

[3]) Monstrum Ubiqnitatis oder Meerwunder der Allenthalbenheit. Im andern Theil der Newen Jars Gaab (vgl. Oben S. 595, Anm. 4) vorgestellt. Anjetzo aber augenscheinlich bewiesen, daß in der augsburgischen Confession solches weder mit Worten, weder dem Verstandt nach jemalen bekannt ist. Mit Widerlegung des Erasmi Grubers Prädicantens zu Augsburg ungereimbten einstrewungen und außflüchten. Straubing, 1654. — Bei dieser Gelegenheit ist eine der Zeit nach zwischen Kebb's und Forers anti-ubiquistische Polemik fallende Schrift zu nennen von Thomas Klage (S. J.) Disquisitiones ubiquisticae contra ubiquistas. Wilna, 1644.

[4]) In der Schrift: Studentenlehr= und Ehr u. s. w. Wien, 1655.

[5]) Hypomnema theologicum de hymno trisagio.

[6]) Petrus Cnapheus seu Fullo in Thoma Wegelino Lutherano Theopaschita redivivus. (In Gretseri Opp. Tom. XIII, p. 367—391.) Epistola Cnaptica Petri Cnaphei Theopaschitae in Thoma Wegelino Lutherano Praedicante resuscitati. Nunc primum commentario illustrata

Busäus theilt seine erste, sehr ausführliche Widerlegungsschrift gegen Gerlach in eilf Abschnitte, in welchen der Reihe nach gehandelt wird: 1. Vom Dogma der Ubiquisten. 2. Von der katholischen Lehre über die Person Christi. 3. Vom Unterschiede zwischen Person und Natur. 4. 5. 6. Widerlegung der ubiquistischen Auffassung der communicatio idiomatum, mit nebenhergehender Erörterung der Frage, ob Christus nur vermöge seiner menschlichen Natur unser Mittler geworden sei. 7. u. 8. Widerlegung des Ubiquitätsdogmas. 9. De locali ascensione Christi in coelum corporeum. 10. De sessione Christi ad dexteram Patris. 11. Vom Dissense im Ubiquistenlager. Schließlich noch ein Anhang gegen Hunnius, der im Übrigen nur Gerlach's Argumente wiederholend, die unerweisliche Behauptung aufstellt, daß auch katholische Theologen, selber einige Jesuiten den Ubiquismus gelehrt hätten. Einzig Lefevre d'Etaples verirrte sich in seinen Commentarien an zwei Stellen zu ubiquistischen Äußerungen, wofür er jedoch von der pariser Facultät (a. 1525) und von Noël Beda zurecht gewiesen wurde. Die Lehre von der Ubiquität — bemerkt Busäus — geht mit der Lehre der Schrift schlechterdings nicht zusammen. Die Ubiquität der Menschheit Christi hätte entweder vom Beginn der Menschwerdung an statthaben, oder in einem späteren Zeitmomente, mit der Auferstehung oder Himmelfahrt, wie Einige wollen, eintreten müssen. Aber weder das Eine, noch das Andere geht mit den Aussagen der Schrift zusammen. Wäre die Menschheit Christi schon im Momente der Conception allgegenwärtig gewesen, so wäre der Leib Christi vor der Geburt aus der Jungfrau schon außerhalb des Schooßes derselben vorhanden gewesen und nach der Geburt in ihm vorhanden geblieben, und die Geburt hätte sonach nur ein Scheinact sein können. Hätte die Ubiquität während des zeitlicher Erdenwandels Christi stattgehabt, so hätte Christus alle Menschen getäuscht, wenn er scheinbar von einem Orte an den anderen sich begab, und sein Verweilen an einem bestimmten Orte oder seine Abwesenheit von einem bestimmten Orte aussagte: Lazarus mortuus est et gaudeo propter vos, qui non eram ibi. Auch wären unter der Voraussetzung der Ubiquität Tod und Begräbniß Christi

cum appendicibus ex Hypomnemate Wegelino Cnaptico (L. c., p. 391 —421).

bloße Scheinvorgänge gewesen, weil eine wirkliche Trennung der Seele Christi vom Leibe Christi nicht denkbar gewesen wäre. Ohne vorausgegangenes Sterben und Begrabenwerden hätte aber auch die nachfolgende Auferstehung keinen Sinn haben können. Wollen endlich die Lutheraner für die in den Himmel erhobene Menschheit Christi die Ubiquität in Anspruch nehmen, so müssen sie auf ihr Dogma von der realen Gegenwart Christi im Abendmale verzichten. Die Gegner citiren mehrere Stellen der Schrift, darunter Eph. 4, 10: Ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. Dieses Implere ist indeß nicht als räumliche Erfüllung, sondern entweder als Erfüllung aller Weissagungen, oder als Erfüllung der Kirche mit allen Gnadengaben, oder als vollkommene Machtdurchdringung des Universums zu verstehen.

§. 759.

Gleich dem Widerspruche gegen die Ubiquität der Menschheit Christi galt einigen Lutheranern auch die Opposition gegen die traducianische Ansicht über den Ursprung der Seelen als eine den Calvinern und Jesuiten gemeinsame Ketzerei; so dem wittenberger Theologen Ernest Zephyrius, der dem Creatianismus als Consequenz aufbürdete, daß durch denselben Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde. Der Jesuit Sebastian Heiß bemerkt dawider in einer gegen Rulich u. A. gerichteten Streitschrift [1]), daß Zephyrius von der falschen Voraussetzung ausgehe, die Verbindung der von Gott geschaffenen Menschenseele mit dem von den Eltern erzeugten Menschenleibe sei die Ursache der erbsündlichen Befleckung der Seele, während jene Verbindung doch nur die conditio sine qua non dieser Befleckung. Die causa efficiens derselben ist eben nur dieß, daß der neuerzeugte Mensch ein Sohn Adam's ist; in Folge dessen ist er der justitia originalis beraubt, in welcher Beraubung das formale Moment der Erbsünde besteht. Auch täuschen sich Luther und seine Anhänger in der Meinung, daß die Fortpflanzung der Erbsünde sich aus dem Traducianismus leichter und unge-

---

[1]) Tres quaestiones breviter discussae et ceu faculae ad internoscendam Christi in terris ecclesiam praelatae; item Lutheranum animarum Purgatorium, ubi nonnihil de origine animae. Ingolstadt, 1610.

zwungener erkläre, als aus dem Creatianismus; im Gegentheile wäre, wenn Seele aus Seele sich erzeugt, nicht einzusehen, wie es komme, daß Eltern, die von schweren Sünden, also auch von der Todesschuld der Erbsünde frei sind, eine mit der Todesschuld der Erbsünde beladene Menschenseele erzeugen!

Der Jesuit Wangnereck widmete der Vertheidigung des Creatianismus eine besondere, gegen Thummius gerichtete Schrift [1]), in welcher der Gegenstand der Frage umständlich beleuchtet, und der Creatianismus aus der Schrift (Psalm 32, 15; Zach. 21, 1; Pred. 12, 7; Hebr. 12, 9) und aus den Vätern, sowie durch Ratiocination begründet wird. Die Seele kann als ein durch sich selbst subsistirendes Wesen nur durch Creation entstehen. Thummius meint, daß der Seele das Subsistere per se bloß in unvollkommener Weise zukomme, vergißt aber hiebei, die nöthige Unterscheidung zwischen dem doppelten Sinne des Subsistere per se zu beachten. Daß die Seele als Form des Leibes in etwas von ihr Verschiedenem existire und insofern nicht vollkommen per se subsistire, ist wahr; daß aber von dieser existentia in alio das Sein der Seele nicht abhänge, ist eben so wahr, und in diesem Sinne will eben in dem angeführten Argumente das Subsistere per se verstanden sein. Eben so verfehlt ist Thummius' Einwendung gegen das weitere Argument, daß die Seele, weil aus keiner potentia materiae sive subjecti educirbar, nothwendig durch Creation entstehen müsse. Er meint, die Habitus der anima rationalis würden auch aus keiner präexistenten Materie educirt, müßten also gleichfalls durch Creation entstehen. Jeder sieht sofort, daß Thummius den Begriff Materie im engsten Sinne, nämlich als materia prima versteht, während in dem angeführten Argumente das Wort Materie im allgemeinsten Sinne als Suppositum oder Subject gemeint ist. Also ist Thummius' Bemühen, das angeführte Argument ad absurdum zu deduciren, verfehlt. Bei seinem Generatianismus verharrend, fühlt Thummius deßungeachtet das Bedürfniß, die göttliche Causa-

[1]) Thummius: Controversia de Traduce, sive ortu animae rationalis. Tübingen, 1622. Dawider Wangnereck: De creatione animae rationalis tractatus adv. Augustanos Praecones aliosque haereticos traducis assertores. Dillingen, 1628. — Tractatus de traduce, item de creatione animae rationalis contra Traducem. Dillingen, 1636.

lität zur Entstehung des Menschen herbeizuziehen, und macht aus dem natürlichen Vorgange geradezu ein Wunder, einen unter Mitwirkung einer übernatürlichen Ursache zu Stande kommenden Vorgang. Dieses übernatürliche Moment ist ihm die Kraft der Segnung, die in den zu den ersten Menschen gesprochenen Worten: Crescite et multiplicamini, angedeutet sei; als ob nicht allen lebendigen Geschöpfen dieses Crescite etc. vom Schöpfer zugerufen worden wäre! Selbst die Seele Christi ist nach Thummius Ansicht aus Adam traducirt; wie will der Lutheraner, der die Mutter Christi von der Bemakelung durch die Erbsünde nicht ausgenommen wissen will, die absolute Sündlosigkeit der Seele Christi retten, die doch auch den Lutheranern als Glaubensartikel gilt? Thummius gibt ausdrücklich zu, daß die Erbsünde auch von der Mutter fortgepflanzt werde; wie kann Maria, wenn ihre Seele durch die Erbsünde befleckt war, eine von der Erbsünde reine Seele aus sich emittirt haben?

§. 760.

Neben den Lutheranern setzte sich im westlichen Deutschland strichweise auch das calvinische Bekenntniß fest, wozu außer der Hinneigung der Philippisten zum reformirten Abendmalsbegriffe, am Mittelrheine auch die Berührungen mit den Reformirten zu Straßburg und mit den französischen Hugenotten das Ihrige beigetragen haben mögen. Am Niederrhein erhielt die Nähe der dem reformirten Lehrbegriffe zugethanen Niederländer den Kampf gegen den Calvinismus lebendig [1]). Der kölnische Theolog Cornelius Schulting († 1604) faßte mehrere polemische Werke gegen Calvin's

[1]) Als eine Beleuchtung und Bekämpfung der propagandistischen Umtriebe der Calviner in den geistlichen Fürstenthümern am Rhein sei hier genannt die Schrift des Laurentius Fabricius: Gegenbericht und christlicher Examen deß Lasterbuchs, Münstersche Inquisition genannt, welches ein verführerischer Calvinist heimlich ohne Namen vergifftiger Weiß den 22 Tag Decembris anni 83 zu Münster nächtlicher weil in die Häuser geworffen und außgesprenget hat. Cöln, 1583. Harzheim (Biblioth. Colon., S. 217) bemerkt, daß die Gesellschaft Jesu dem Verfasser für dieses Buch zum Danke verpflichtet sei; es enthält indeß keine Ehrenrettung des Ordens, sondern allgemein nur eine Vertheidigung des ererbten katholischen Glaubens und der ererbten christlichen Lebensordnung.

Lehre ab [1]), Ulenberg disputirte mit dem Calviner Badius [2]), und schrieb eine Abhandlung über die „Titel und Namen der Calvinisten“, welcher der Jesuit Becanus später eine Schrift gleichen Titels folgen ließ [3]). In den, der unmittelbaren Berührung mit den Calvinern entrückten Gegenden des katholisch verbliebenen Deutschlands zog hauptsächlich nur die calvinische Abendmalslehre die Aufmerksamkeit auf sich; der Ingolstädter Christoph Rasperger verfaßte eine gegen die Calviner gerichtete Schrift, in welcher er, um die Verwerflichkeit und Nichtigkeit der Bemühungen der Sacramentirer und anderer, von der kirchlichen Abendmalslehre sich entfernender Irrlehrer zu zeigen, über 200 häretische Auslegungen der Worte: Hoc est corpus meum, zusammenstellte [4]).

Becanus zählt in seiner vorerwähnten Schrift zehn Benennungen auf, welche die Calvinisten der verschiedenen Länder sich selber beilegen. Im Allgemeinen nennen sie sich Evangelische. Mit welchem Rechte? Sind sie die Einzigen, die sich an's Evangelium halten? Woher haben sie es empfangen? Besitzen sie das ganze Evangelium? Haben sie auch eine authentische Übersetzung und das richtige Verständniß desselben? In welcher Weise machen sie von demselben für die Zwecke theologischer Beweisführung Gebrauch? Sind auch ihre Sitten evangelisch? — Die Calvinisten nennen sich Reformirte. Haben sie die Kirche reformirt? Woher empfiengen sie die Befugniß hiezu? Wie giengen sie dabei zu Werke? Was haben sie reformirt? — Ein anderer Name, welchen

---

[1]) Opus variarum lectionum et animadversionum adv. Lib. I. Institutionum Jo. Calvini. — Bibliotheca sive refutatio totius Theologiae Calvinianae, praesertim institutionum ejusdem Calvini. — Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum e VII prioribus Annalium Baronii tomis contra Centuriatores Magdeburgenses ac Calvinistas totidem tomis ordine alphabetico contextas. — Hierarchica anacrisis adversus varios Calvinistarum libros et celebratas Synodos.

[2]) Summaria descriptio privati cujusdam colloquii, quod hoc anno 1590, 10 et 11 Aprilis habitum est Coloniae inter Casparum Ulenbergium Sacerdotem Catholicum et Joannem Badium Rodingensem Ministrum Calvinianum. Köln, 1590.

[3]) De titulis Calvinistarum. Mainz, 1614.

[4]) Ingolstadt, 1577. Rasperger schrieb auch eine polemische Schutzschrift für die Communion unter Einer Gestalt: Verantwortung, die Communion einer gstalt betreffend u. s. w. München, 1567.

sie sich beilegen, ist jener der θεοδιδάκτοι. Unter welchen Geistes Eingebungen stehen die Calvinisten? Reicht dieser Spiritus privatus aus, alle Fragen des Glaubens zu entscheiden? Sie nennen sich ferner Orthodoxe; wie reimen sich damit die anstößigen Paradoxa der calvinischen Lehre: fatalistische Prädestination, Läugnung der Coäternität der göttlichen Beschlüsse mit Gott, Annahme einer Theilbarkeit der Ewigkeit Gottes, und Ähnliches, was bei Vorstius (vgl. unten §. 763) sich findet? In ähnlicher Weise prüft Becanus weiter noch die Benennungen Zwinglianer, Sacramentirer, Calvinisten, Geusen, Picarditen, Puritaner, um daraus Schlüsse auf die von ihnen vertretene Sache und den Geist ihres Bekenntnisses zu ziehen [1]).

Eine ausführliche und umständliche Kritik des Bekenntnisses der zürcher Reformirten findet sich in einer Schrift, welche Pistorius aus Anlaß einer vorausgegangenen Verhandlung mit den zürcher Theologen abfaßte [2]). Die Schrift zerfällt in drei Theile; im ersten sucht er die Zürcher des Irrthums zu überführen wegen ihrer Behauptung, an dem vom Papst Damasus a. 380 aufgestellten Bekenntniß, und somit am Glauben des vierten christlichen Jahrhunderts treu festzuhalten; im zweiten Theile werden die generellen Fragen über Schrift, Tradition, Kirche durchgesprochen, und die darauf bezüglichen Behauptungen der Zürcher einer Kritik unterzogen; im dritten Theile stellt Pistorius über 2000 falsche, irrige, anstößige Sätze aus den Schriften Calvin's und den sonstigen Bekenntnißschriften der Calviner zusammen. Die Prätension der Calviner, den Stand und das Bekenntniß der noch unverdorbenen Kirche des vierten Jahrhunderts zu repräsentiren, rief eine ausführliche, gegen den Heidelberger Toussaint gerichtete Widerlegungsschrift des Jesuiten Jakob Hack hervor [3]). Der Cardinal Du Perron, welcher calvinischen

---

[1]) Eine Charakteristik des calvinischen Geistes und Lehrsystems gibt Becanus in seinem Opusc. XII: Aphorismi doctrinae Calvinistarum ex eorum libris, dictis et factis collecti. Opp. p. 885 ff.

[2]) Acten der zu Zürich zwischen weilundt Herrn Cardinaln von Österreich, Bischoffen zu Costantz etc. und eynem Ehrsamen wolweisen Rath der Statt Zürich wegen der Religion angestellter Disputation. Freiburg i. B., 1603.

[3]) Gründtlicher Bericht auff Vier Fragen, so dieser Zeit zu wissen sehr nothwendig: 1. Ob die H. Kirchenlehrer, so durch die erste Vierhundert Jahr gelebt, auff der Calvinisten Seyten wider die Catholischen stehen, oder mit

Eltern entstammend, selbst einmal Calvinist gewesen, antwortete auf die durch Isaak Casaubon ihm übermittelte Aufforderung des Königs Jakob I von England, sich den Unterschied zwischen der Kirche von heute und jener in den Zeiten der vier ersten ökumenischen Concilien gegenwärtig zu halten, Folgendes [1]): Er sehe, in jene Zeiten zurück gehend, eine Kirche, welche an die wahre und wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente unter und in den sacramentalen Gestalten glaubte, wie solches von Zwingli selber eingestanden werde; er sehe eine Kirche, welche an das Mysterium der Transsubstantiation glaube und dem sacramentalen Leibe Christi unter den Abendmalsgestalten Anbetung zolle; eine Kirche, welche die Nießung des Sacramentes unter Einer Gestalt für ausreichend halte, das Sacrament des Altars für ein wahres, vollkommenes, und alle Arten von Opfern in sich fassendes Opfer halte, in welchem auf unblutige Weise das Kreuzesopfer Christi continuirt werde; eine Kirche, welche dieses darbringe auf Altären von Holz und Stein, errichtet über den Gräbern der Martyrer; eine Kirche, in welcher die Gläubigen zu den Gräbern der Martyrer wallfahrten, um an den Verdiensten und Fürbitten derselben Theil zu haben; eine Kirche, welche die ungeschriebenen apostolischen Überlieferungen der heiligen

---

2. Ob durch gemelte 400 Jahr etwas anders die Christenheit gelehrt und geglaubt, als was jetzunder die Römische Catholische Kirch lehret und glaubet. 3. Ob der Calvinisten Glaub ein newer Glaub sey, was sie für Vorfahren haben; Unnd wie weit sie in der Lehr von den Lutheranern, Pickharten und Hussiten geschieden seyn. 4. Ob nach beständiger Aussag der Catholischen sowol als der Luthrischen, die Calvinisten lehren, daß Gott ein eygentliche, würckende, treibende Ursach sei aller Sünd auff Erden. Olmütz, 1617. Hack bezeichnet dieses sein Werk als Fortsetzung seines Streit mit Hegius, zu dessen Vertheidiger Toussaint sich aufgeworfen hatte. Die vorausgehenden Schriften Hack's waren: Defensio concionis primae Georgii Scherer S. J. pro una et utraque specie adv. M. A. Hegium Calvinistam. Olmütz, 1613. — Prolusio seu brevis informatio, an Paulus Tossanus Theologiae Heidelbergis Doctor in diluendis mendaciis, quae Hegio Jacobus Hack S. J. objecit, ejusdem honorem sufficienter defenderit, nec ne. Olmütz, 1614.

[1]) Replique à la reponse du Sereniss. Roi de la Grand-Bretagne etc. (vgl. m. Schr. üb. Suarez I, S. 97) Livre VI[ieme]. Über den Anlaß zur Entstehung dieser Schrift und den Inhalt der vorgehenden fünf Bücher derselben Näheres bei Du Pin, nouv. bibl. XVIII, p. 27—30

Schrift gleich erachte, für die Seelen der Verstorbenen bete und die Verächter solcher Gebete unter die Zahl der Ketzer setze; die Quadragesimalfasten den apostolischen Traditionen gemäß halte, jeden Freitag als Fasttag beobachte, den Cölibat der Bischöfe, Priester und Diakone für nothwendig und der apostolischen Tradition gemäß ansehe, den Bruch des Keuschheitsgelübdes durch eine nachfolgende Ehe für eine Sünde halte, die heutigen sieben Sacramente sammt den wesentlichen Riten derselben kenne und spende, die lateinische Sprache durch den ganzen Occident als Kirchensprache gebrauche, den Bildern Christi und der Heiligen in Kirchen, Häusern und auf öffentlichen Plätzen Verehrung erweise, die Segnung durch das Kreuzzeichen, die Bekreuzung der Stirne und die Anbringung des Kreuzeszeichens an den Thürschwellen der Häuser als allgemein üblichen Brauch kenne, und an dem Glauben festhalte, daß die katholische Kirche die wahre Kirche sei, und die Verheißung des Gnadenbeistandes des heiligen Geistes für alle Zeit empfangen habe. — Diese und andere Puncte der katholischen Lehre werden durch den einsiedler Theologen Augustin Reding ausführlich gegen die Einwendungen eines Vedrosius von Chur und Joh. Heinr. Heidegger vertheidiget [1].

§. 761.

Im J. 1608 fand zu Schwalbach eine Unterredung zwischen dem Heidelberger Paräus und mehreren Jesuiten: Becanus, Serarius, Johann von Mülhausen (Spitznaes) statt. Dieser Unterredung waren schriftliche Controversen mit Becanus, Spitznaes und Magirus (Koch) vorausgegangen [2]; Becanus hatte in seiner Schrift de Deo peccati auctore die Äußerung gethan, daß im Systeme Calvin's

---

[1]) Dissertationes controversisticae, in quibus plerique fidei articuli ab hodierno praetensae Reformationis Ministerio in controversiam deducti ad verum Ecclesiae sensum exponuntur, occassione libellorum a J. J. Vedrosio etc. editorum. Einsiedeln, 1684. Über den speziellen Anlaß der Polemik Reding's gegen Vedrosius gibt die unten in §. 782 citirte Schrift Federer's nähern Aufschluß.

[2]) Bezüglich der Schriften Becan's in diesem Streite siehe m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 44, Anm. 2. Über Koch's und Mühlhausen's hieher gehörige Schriften siehe Backer I, S. 501; II, S. 379. (vgl. Oben S. 407, Anm. 1.)

eigentlich der Teufel als Gott erscheine [1]). Diese Äußerung hatte den Verdruß des Paräus erregt, und seine Beschwerde beim Churfürsten zu Heidelberg, der sich klagend an den mainzer Churfürsten wendete, die Veranstaltung des genannten Gespräches veranlaßt. Es wurde in dieser Zusammenkunft über mehrere Gegenstände disputirt; bezüglich der Frage aber, ob nach Calvin's Lehre wirklich Gott Urheber der Sünde sei, wollte sich Paräus in keine Erörterung einlassen, und verhieß später darüber Aufklärung zu geben. Über den Hergang des Gespräches beobachtete er, trotzdem daß er bald darnach eine nahe bevorstehende Veröffentlichung der Acten desselben verheißen hatte, durch länger als zehn Jahre Schweigen; erst als Becanus mittlerweile von Mainz nach Wien translocirt worden war, trat er mit einem Berichte hervor, der zufällig in Becan's Hände gerieth, und denselben bewog, eine Reihe von unrichtigen und unwahren Angaben namhaft zu machen, welche sich Paräus hatte zu Schulden kommen lassen [2]). Das Bestreben des Paräus, den fatalistischen Determinismus Calvin's abzuläugnen, wurde auch protestantischer Seits als ein vergebliches erkannt; Lessius führt in einer kurzen Abhandlung über Calvin [3]) Schlüsselberg und Castalio an, welche gleich den Katholiken diesen Punct der calvinischen Lehre strenge rügten. In der That — fährt Leß fort — lehrt Calvin ausdrücklich und unumwunden, daß Gott weit mehr, als Teufel und Mensch, Ursache der menschlichen Verfehlungen sei, daß der Teufel auf Antrieb Gottes den Menschen zur Sünde reize, und der Mensch auf Gottes Antrieb der Reizung des Teufels nachgebe, daß Gottes Wille einen nöthigenden Einfluß auf den menschlichen Willen äußere, und der Menschenfall seit ewig von Gott vorausbeschlossen worden sei.

---

[1]) Vgl. Unten §. 762.

[2]) Epistola ad Davidem Paraeum de actis colloquii Swalbacensis et de fide haereticis servanda. Opp., p. 1294 ff. — Dazu Opusc. XI : Quaestiones calvinisticae adversus Paraeum. Opp., p. 879 ff.

[3]) Vier nutzliche Tractätle, erstlich in lateinischer Sprach von dem Ehrwürdigen P. Leonardo Lessio beschrieben, hernach aber dem gutherzigen, und lateinischer Sprach unerfarnen Leser zu lieb verteutscht u. s. w. (Ingolstadt, 1615). Unter diesen Aufsätzen handeln der dritte und vierte von Calvin unter den Aufschriften: Ob Calvinus gelehrt, daß Gott ein Ursach sey aller Laster. — Ob Calvinus überwiesen einer Sodomitischen Sünd, und derowegen mit einem glüenden Malzeichen gebrennt.

§. 762.

Es begreift sich, daß Calvin bei solchen Voraussetzungen den göttlichen Erlösungsbeschluß nicht auf das gesammte Menschengeschlecht, sondern nur auf die zur ewigen Seligkeit Prädestinirten beziehen konnte. Er vertrat in dieser Hinsicht ein den Irrthümern Schmidlin's und Samuel Huber's gerade entgegengesetztes Extrem. Während diese meinten, daß Christus nicht bloß für die Menschheit im Allgemeinen, sondern für jeden einzelnen Menschen gestorben sei, so daß demnach durch Christi Tod alle Menschen bereits actuell und efficienter mit Gott versöhnt seien, und nur durch die Schuld ihres Unglaubens wieder in den Stand des Verderbens zurückgestürzt werden könnten; behauptete Calvin, daß Christus nicht für das gesammte Menschengeschlecht gestorben sei, sondern bloß für diejenigen, welche wirklich selig würden. Windeck[1]) nennt als Vertreter dieser Ansicht Beza, Grynäus, Toussaint, Paräus, Zanchus, Abraham Musculus, Kimedoncius u. A. Die Zwinglianer waren anfangs mit dieser Lehre, wie überhaupt mit der gesammten Prädestinationslehre Calvin's, nicht einverstanden; erst Beza machte in dem mömpelgarter Gespräche (a. 1586) den erfolgreichen Versuch, dieselbe den Zwinglianern aufzudrängen, nur Samuel Huber leistete Widerstand, und gieng als Exulant nach Würtemberg. Windeck widerlegt die Lehre der Calviner, indem er zuerst alle jene Stellen ausführlich bespricht, aus welchen unmittelbar oder mittelbar hervorgeht, daß Christus Erlöser der ganzen Menschheit sei und für alle Menschen gestorben sei; er geht dann auf die Widerlegung der calvinischen Prädestinationslehre über, zeigt die absurden und trostlosen Consequenzen

---

[1]) Controversiae de mortis Christi efficacia inter Catholicos et Calvinistas hoc tempore disputatae. In quibus 286 argumentis, Calvinistarum errore destructo, confirmatur veritas catholica, contra quam, Christum non pro omnium hominum salute mortuum esse, horribiliter blasphemant Professores Calvinismi Genevenses, Basileenses, Heidelbergenses, Tigurini, Bernenses etc. Quorum etiam circa idem dogma deteguntur contradictiones 32, mendacia 42, corruptelae Scripturarum 131 aliique varii Lutheranorum crassi errores redarguuntur, a nullo catholico unquam scriptore hactenus ex instituto refutati. Köln, 1603.

derselben, und prüft schließlich die biblischen Argumente, welche die Calviner für ihre falsche Lehre anführen zu können glauben.

Auch Becanus bespricht diese Classe der calvinischen Irrungen in einer Reihe von Schriften. In der ersten derselben [1]) führt er die einzelnen Sätze der calvinischen Prädestinationslehre vor, welche darauf hinausläuft, daß Gott den ewigen Untergang bestimmter Menschen, den Fall der ersten Eltern und des ganzen menschlichen Geschlechtes im Voraus beschlossen habe, daß Christus bloß zur Erlösung der Prädestinirten gekommen sei, daß bloß diese die Kirche constituiren, und alle Sünden derselben nur läßliche seien und nicht zugerechnet würden. Die praktischen Wirkungen dieser Lehre sind qualvolle Angst der Gläubigen, ob sie zu den Prädestinirten gehören, Ertödtung alles sittlichen Eifers zufolge der fatalistischen Meinung, daß der des freien Willens entbehrende Mensch nicht anders handeln könne, als Gott von Ewigkeit beschlossen hat, daß er handeln solle. Eine weitere schon erwähnte Schrift Becan's [2]) bespricht die oben bereits aus Leß' hieher bezüglicher Schrift angeführten Sätze Calvin's, aus welchen die schließliche Folgerung gezogen wird, daß der Gott, der so handelt, wie Calvin ihn handeln läßt, niemand Anderer, als der Teufel selber sein könne. Eine dritte Schrift Becan's führt die Sätze der calvinischen Gnadenlehre vor [3]); das Ergebniß derselben ist, daß Christus bloß den Auserwählten seine Gnade, jedoch keinem die heiligende Gnade spende, sondern einzig actuelle Gnaden, und dieß nach Calvin's ausdrücklicher Versicherung in unzureichendem Maße. Die Auserwählten sind und bleiben Sünder, und können nur zufolge dessen, daß ihnen ihre Sünden nicht zugerechnet werden, selig werden.

§. 763.

Die Unnatürlichkeit der calvinischen Prädestinationslehre rief im eigenen Lager des Calvinismus eine Spaltung hervor, die in Holland

---

[1]) Opusc. I: De desperata Calvinistarum praedestinatione.

[2]) Opusc. III: De authore peccati, seu an alius sit Calvinistarum, alius Catholicorum Deus.

[3]) Opusc. VIII: De auxiliis gratiae Christi secundum Calvinistas, vel quam liberalis sit in nos Christus in conferendis donis gratiae.

aufklaffte, und in dem Streite zwischen Gomaristen und Arminianern zum Ausbruche kam. Bekanntlich behaupteten die vom Generalstatthalter Moriz von Oranien begünstigten Gomaristen das Übergewicht, und verfuhren auf der Synode zu Dortrecht (a. 1618), die eine allgemeine Versammlung aller Reformirten vorstellen sollte, größtentheils aber nur von Holländern besucht war, als Richter gegen die Arminianer, die erst nach mancherlei Verfolgungen Duldung erlangten. Ein aus Holland gebürtiger Jesuit, der in Würzburg lehrte, Maximilian Sandäus [van der Sandt] [1]) wendete den im Schooße des holländischen Calvinismus aufgetauchten Bewegungen vom Anfange her große Aufmerksamkeit zu [2]), und ergieng sich in einem ausführlichen Werke [3]) in vergleichenden Betrachtungen über die Gegensätze zwischen den Remonstranten (Arminianern) und deren Gegnern, den Contraremonstranten. Die Vergleichung fällt für beide Parteien gleich ungünstig aus. Die Arminianer beschuldigen die Gomaristen, den Teufel für Gott auszugeben; die Gomaristen beschuldigen ihre Gegner des Einverständnisses mit Conrad Vorst, der, indem er Gott die absolute (calvinisch verstandene) Freiheit der Entschließungen abspricht, indirect Gott selber läugne, oder wenigstens die absolute Allherrschaft Gottes antaste. Die Arminianer beschuldigen ihre Gegner des Manichäismus; diese retorquiren diesen Vorwurf mit jenem des Polytheismus, indem Vorst Zeit, Raum und Materie mit Gott gleich ewig erkläre. Vorst wird weiter von seinen Gegnern, z. B. von Zanchius, beschuldiget, die Einfachheit Gottes zu läugnen, indem er in Gottes Wesen Qualitäten und Accidenzen annimmt und diese von der göttlichen Substanz unterscheidet. Arminius und Vorst läugnen die Allmacht Gottes; Arminius sagt, Gott handle, wenn er einige Seelen der ewigen Verdammniß preis-

[1]) Vgl. Oben S. 578, Anm 7.

[2]) Epistola de dissidio Protestantium Hollandorum in negotio religionis. Motto aus Isai 9, 4. Würzburg, 1617. — Demonstratio ad controversias Hollandicas Prodromus, quod in fide Protestantium Hollandorum non sit salus. Ad illustrissimos et amplissimos Hollandiae Ordines. Würzburg, 1618.

[3]) Hydrus Hollandicus, seu fidei christianae apud Hollandos Controversa. Würzburg, 1618. — Dazu kam später: Considerationes de Synodi Dortrechtanae emolumentis, seu utilem fuisse synodum Contra-Remonstrantibus, Remonstrantibus, Catholicis. Würzburg, 1620.

gebe, wie ein Kaufmann zur See, der einige Waaren über Bord werfe, um die übrigen zu retten. Die Gomaristen tasten gleichfalls Gottes Allmacht mit Argumenten an, die von Abälard, Wiklef u. s. w. entlehnt sind. Die Remonstranten tasten Gottes substanzielle Unendlichkeit an, am unverschämtesten Vorst, dessen Schriften deßhalb König Jakob von England öffentlich verbrennen ließ; Ochinus und Georgius Paullus, deren Ansehen bei den Gomaristen hoch steht, machten sich ähnlicher Blasphemien schuldig. Beide streitende Parteien verlästern Gottes Unermeßlichkeit, indem sie den Himmel als Ort Gottes auffassen. In dieser Weise geht Sandäus auch noch die übrigen Eigenschaften Gottes: Geistigkeit, Impeccabilität, Unveränderlichkeit, Freiheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit Gottes durch, um zu zeigen, wie die eine oder andere der beiden gegnerischen Parteien in ihren Anschauungen gegen dieselbe verstoße [1]). Der zweite Theil der Schrift des Sandäus enthält eine umständliche Beleuchtung der calvinisch-gomaristischen Prädestinationslehre, welcher die arminianische so schroff entgegengesetzt ist, daß sie in's entgegengesetzte Extrem verfällt, und im Streben, die moralische Freiheit des Menschen und die Interessen der christlichen Frömmigkeit zu wahren, die Absolutheit der göttlichen Beschlüsse völlig aufhebt, und dieselben gänzlich vom göttlichen Vorherwissen, oder besser von den durch Gott vorausgesehenen Handlungen der Menschen abhängig macht.

Die dortrechter Versammlung sollte ein Generalconcil der reformirten Kirche repräsentiren. Daß protestantischer Seits der Versuch gemacht wurde, eine allgemeine Kirchenversammlung aller rechtgläubigen Christen zu Stande zu bringen, rief billig große Überraschung und Verwunderung in katholischen Kreisen hervor, in welchen man übrigens über die Unmöglichkeit und Erfolglosigkeit eines solchen Unternehmens zum Voraus im Reinen war. Dieser Stimmung der

[1]) Gegen Vorst war schon früher von katholischer Seite polemisirt worden Der Jesuit Hermann Bosendorff († 1623) schrieb gegen ihn: Apodixes tres blasphemiarum ecclesiae calvinisticae circa tres symboli catholici articulos adversus Conradum Vorstium. Münster, 1608. — Apodixis, Calvinistas non esse Lutheranorum fratres, adversus apologeticam disputationem Conradi Vorstii de Augustana Confessione. — Detecti errores errorum Pontificiorum circa primos articulos Symboli a Conrado Vorstio disputationi appensorum. Münster, 1608.

Katholiken gibt eine Schrift des belgischen Jesuiten Hermann Hugo Ausdruck[1]), welcher scherzweise die dortrechter Synode auffordert, ihm über die von einem Lutheraner und einem Calviner gegen Leß' Schrift über den einzig richtigen Weg zur Entdeckung des wahren Glaubens und der wahren Kirche vorgebrachten Bedenken Aufschluß zu geben.

Hier ist der Ort, noch mehrere andere ausgezeichnete belgische Controversisten dieser Epoche, zunächst aus der Gesellschaft Jesu, namhaft zu machen. Die Reihe der älteren Controversisten vor und um die Zeit des trienter Concils (vgl. Oben §§. 664 ff.) hatte sich fortgesetzt in Arnald Mermann O. M.[2]), Augustin Hunnäus[3]), Michael, Bischof von Meersburg[4]). Diesen gesellten sich bei: Cornelius Crocus, einer der ersten Belgier, der, bereits in den Jahren vorgerückt, in den Jesuitenorden trat[5]), der bereits oben genannte Fr. Coster[6]), der mit Gomarus und Crainhove controvertirte[7]); ferner die Jesuiten Jakob Stratius † 1634[8]), Joh. Walterius Viringus † 1622, Thomas Sailly † 1623[9]), Nicolaus Romäus[10]), Joh. Bourg-

---

[1]) Siehe Oben S. 581, Anm. 8.

[2]) De rogationibus, peregrinationibus, hymnis, solemnibus supplicationibus et omni religionis panoplia. — De Purgatorio. — De veneratione sacrarum Reliquiarum. — De exomologesi facienda sacerdoti. — De plaustris haereticorum. — De sancta Cruce et ejus adoratione. — De Eucharistia adversus Sacramentarios. Antwerpen, 1563.

[3]) Catechismus catholicus. — De Sacramentis Ecclesiae. Antwerpen, 1567.

[4]) Schriften: Ein Katechismus in niederdeutscher Sprache; 15 Reden über das Altarssacrament und Meßopfer. Löwen, 1577.

[5]) Colloquiorum puerilium formulae (zur Verdrängung der Colloquia des Erasmus; eben so auch eine Grammatik, um jene Melanchthon's beseitigen zu helfen). — De vera ecclesia. — Epistola de fide et operibus. — Disputatio contra Anabaptistas. (Alle diese Schriften fallen noch in die Zeit von a. 1535—1540.)

[6]) Vgl. Oben §§. 747 u. 748.

[7]) Näheres in m. Schr. üb. Suarez, Bd. I, S. 57.

[8]) Apologia catholica adversus cantilenam gallice editam in R. P. Petrum Cottonum. Brügge, 1609. — Demonstratio fidei catholicae (Antwerpen, 1629) u. A.

[9]) Schrieb vlämisch; Verzeichniß seiner Schriften bei Backer I, S. 670 f.

[10]) Joannis Calvini Noviodunensis nova effigies centum coloribus ad vivum expressa. Qua S. Thomae Theologia tota strictim attingitur, Calvini tota fuse refutatur. Accedit digressio de Praedestinatione et Justificatione; item Calvini confessio ex equuleo. Antwerpen, 1622.

hesius[1]), Augustin van Teylingen[2]), Franz l'Hermite[3]), Wilhelm de Loudsheere[4]), Jodok Angries[5]), Cornelius Hazart, der eine große Zahl von Streitschriften in vlämischer Sprache hinterließ[6]). Neben diesen mögen noch Nicolaus Formanrius[7]) und der limburger Franziskaner Matthias Hauzeur[8]) als Controversisten der belgischen Kirche dieser Zeit genannt werden.

§. 764.

Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung war auf dem rienter Concil zur Sprache gekommen; man unterwarf sieben darauf bezügliche Sätze aus den Schriften der schweizer Reformatoren einer näheren Prüfung, und verwarf fünf derselben. Rücksichtlich zweier herrschte unter den Vätern des Concils Meinungsverschiedenheit[9]), und in den formulirten Decreten des Concils beschränkten sich dieselben darauf, die Meinung zu anathematisiren, die Gnade der Rechtfertigung würde nur den Auserwählten gespendet, die nicht Erwählten sondern bloß Berufenen seien durch Gottes Willen zum Bösen prädestinirt. Hier blieb aber die Frage offen, ob die nicht

[1]) De continentia christiana adversus Epicuraeos hujus temporis, impios Lutheri et Calvini asseclas. Douai, 1638.

[2]) Verzeichniß seiner vlämischen Controversschriften bei Backer V, S. 722.

[3]) Schrieb größtentheils vlämisch; Schriftenverzeichniß bei Backer I, S. 400 f.

[4]) Controversiae quaedam contra Jacobum Laurentium. Antwerpen, 1651. Refutatio duplex quinquennalis ejusdem Jacobi de praesentia Corporis Christi in Eucharistia. Antwerpen, 1642. — Rationabilis exigentia ab haereticis, ut probent, biblia sua esse verbum Dei. Antwerpen, 1649. — Origo et progressus novae reformationis. Antwerpen, 1664.

[5]) Schrieb eine vlämische Vertheidigung des Fegefeuers. Burgisr, 1643.

[6]) Siehe Backer I, S. 393 ff.

[7]) Confessio sanctae fidei catholicae, complectens summam dogmatum, quae catechesi ex praecepto sacri Concilii Tridentini traduntur. Antwerpen, 1605.

[8]) Acta disputationis contra Hottonium Archiministrum Limburgensem. Lüttich, 1634. — Reprobatio peremptoria patrocinii ac supplementi Archiministri Trajectensis pro suo Hottonio. — Exorcismus catholicus maligni spiritus haeretici, adversus Hottonii replicam. — Equuleus ecclesiasticus, contra Samuelem Maretium Archiministrum Trajectensem.

[9]) Über die in der Prädestinationslehre bestehenden Gegensätze zwischen Thomisten und Scotisten vgl. Gesch. d. Thom. S. 326 ff.

Auserwählten sondern bloß Berufenen nicht wenigstens, wenn auch nicht zum Bösen, so doch zur ewigen Verdammniß prädestinirt seien, und ob die zum ewigen Leben Auserwählten nothwendig selig werden müßten. Beides war in den von den Vätern des Concils geprüften zwinglianischen Sätzen behauptet, und aus der Absolutheit der göttlichen Willensdecrete gefolgert. Ambrosius Catharinus, welcher sich bereits vor Eröffnung des Concils mit der Vorherbestimmungslehre eifrig beschäftiget hatte[1]), gibt letzteren Satz als wahr zu, und findet ihn mit der menschlichen Freiheit vollkommen vereinbar, die durch die wirksame Gnade nicht unterdrückt, sondern gesteigert werde. Daß hingegen die Reprobi der Verdammniß anheimfallen müßten, gibt er nicht zu, und tadelt deßhalb auch die von Cajetan gemachte Unterscheidung zwischen inevitabilitas und necessitas; weder die Präscienz, noch die Providenz Gottes lege dem Menschen eine Nöthigung auf, und somit müsse der göttliche Reprobationsbeschluß vom göttlichen Erkennen der Nichtannahme oder des Mißbrauches der vergeblich gebotenen Gnade abhängig gemacht werden. Obwol nur Einige auserwählt seien, seien doch Alle berufen; aus diesen Berufenen werden einige selig, andere fallen durch ihre Schuld der Verdammniß anheim, und werden in Folge dessen von Gott als Reprobi vorhergesehen. Wie in Bezug auf die Lehren von der Erbsünde und von der Gewißheit der Heilsgnade, trat Dominicus Soto auch in diesem Puncte dem Catharinus entgegen, der sich zwar eifrig gegen Soto vertheidigte[2]), bei seinen Ordensgenossen aber keine Zustimmung fand — nicht als ob diese auf Soto's Seite gestanden wären, welchem gegenüber vielmehr von Catanea der Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade scharf betont

---

[1]) De praescientia et providentia Dei, quod rerum contingentiam non tollat. Liber ad D. Rodolphum Pium Carpensem Cardinalem. Paris, 1535. — De Praedestinatione Libri III. Paris, 1535. (Nähere Inhaltsangaben über beide Schriften bei Du Pin, Nouv. bibl. XVI, p. 51. — Summa doctrinae de Praedestinatione. Rom, 1550. — Summaria opinionum de praedestinatione et reprobatione explicatio, qua clare lateque pateat, quid in eis acceptione sit dignum, Sanctae Synodo Tridentinae nuncupata. Rom, 1551. (Inhaltsangabe bei Du Pin XVI p. 14.)

[2]) Disceptationum Ambrosii Catharini episcopi Minoriensis ad R. P. Dominicum Soto O. P. super quinque articulis liber. Rom, 1551.

wurde, sondern weil sie den Augustinismus und Thomismus mit einer Strenge vertraten, die dem Soto fremd war, und daher die von Catharinus versuchte Vermittelung zwischen Scotismus und Thomismus verwarfen. Bellarmin [1]) unterscheidet zwischen einer negativen und positiven Ursache der ewigen Verdammniß; als negative Ursache bezeichnet er die Absenz des göttlichen Willens, Einige aus den durch Adam's Schuld der massa corrupta des gefallenen Geschlechtes Angehörigen zu retten; die positive Ursache der Verdammniß sind die Sünden jener ihrem Verderben überlassenen Corrupti, und die Voraussicht dieser Sünden bestimmt Gott zur Fassung des Verdammungsbeschlusses [2]). Becanus [3]) verwirft die Unterscheidung des Catharinus zwischen Beseligten ante praevisa merita und ex praevisis meritis; diese Unterscheidung lasse sich aus der Schrift nicht begründen, in welcher es heiße: Nemo coronabitur, nisi qui legitime certaverit [4]). Die zur Seligkeit Gelangenden sind allerdings nicht wegen ihrer Werke, aber auch nicht ohne Rücksicht auf ihre Werke zur Seligkeit vorausbestimmt; um so weniger können die Reprobi der ewigen Verwerfung ex mero arbitrio anheimgegeben sein. Die Frage ist nur, warum Gott beschlossen habe, die Sünde zuzulassen, um deren willen der Mensch der Verdammung anheimfällt, wofern ihn Gott nicht rettet; der Grund dieser Zulassung läßt sich lediglich darin finden, daß Gott seine Macht und

---

[1]) De gratia et libero arbitrio II, 16.

[2]) Bellarmin vermittelt Wissen und Wollen Gottes in folgender Weise: Secundum modum nostrum intelligendi iste fuisse videtur ordo praedestinationis in mente divina: Primum, praevidit Deus, si hominem conderet, eum lapsurum cum omni posteritate, et simul vidit, posse se variis modis liberare vel omnes, vel aliquos pro arbitratu suo. Deinde voluit hominem condere, ac, ut laberetur permittere, et quosdam ex numero lapsorum misericorditer liberare, aliis in massa perditionis juste relictis. Tertio excogitavit remedia salvandis electis idonea, in quibus primum locum habuit incarnatio et passio Salvatoris. Quarto approbavit ea remedia, et tunc elegit Christum, et nos in ipso ante mundi constitutionem. Quinto disposuit, ordinavit, et quodammodo imperavit, ut ita fieret.

[3]) Opusc. II: De orthodoxa Catholicorum praedestinatione. Opp., p. 843 ff.

[4]) Über den in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen begründeten Gegensatz zwischen Jesuiten und Dominicanern vgl. Gesch. d. Thom., S. 423 ff.; 443 f.

Güte eben so sehr, ja noch mehr offenbaren konnte, wenn er den fehlbaren Menschen schuf und fehlen ließ, als wenn er es nicht that.

§. 765.

Neben der Prädestinationslehre wurde auch noch die Abendmalslehre der Calviner ein Gegenstand eifriger Controverse für die Polemiker des katholischen Deutschlands. Gregor von Valentia unterzog die Auslassungen des Heidelbergers Fortunat Crell[1]) und des französischen Calvinisten Anton Sadeel[2]) einer einläßlichen Prüfung, und beantwortete die von denselben gegen die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente erhobenen Einwendungen. Seine allgemeinen Beweisgründe sind gestützt auf den natürlichen und unzweideutigen Sinn der Einsetzungsworte, auf die Aussagen der Väter, auf die Unvereinbarkeit der calvinischen Auffassung mit dem Begriffe des christlichen Sacramentes und mit den, der Eucharistie in der heiligen Schrift beigelegten Wirkungen. Unter den Antworten auf die Einwendungen der Gegner nehmen die Erörterungen über die Möglichkeit, daß ein Körper, zwar nicht naturaliter, aber secundum infinitam Dei potentiam an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne, den meisten Raum ein.

Becanus[3]) hebt hervor, daß die calvinische Ansicht sich selbst widerspreche, oder vielmehr, daß man gar nicht wisse, was man für Calvin's Meinung halten solle. Wie kann Calvin behaupten, Christi Leib sei nirgend anders als im Himmel, wenn er nebenbei doch wieder urgirt, daß in den Abendmalselementen rei signatae veritas vorhanden sei? Wie kann er den zwinglischen Satz bestreiten, Christum sola fide manducari, wenn er die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente nicht zugibt? Wie sehr sich die Calvinisten durch die Einwendungen gegen eine bloß figürliche Auffassung der Einsetzungsworte gedrängt fühlen, leuchtet aus der Änderung d. i.

---

[1]) De reali praesentia in Eucharistia et de transsubstantiatione adversus Fortunatum quemdam discipulum. Ingolstadt, 1587.

[2]) Examen et refutatio praecipui mysterii doctrinae Calvinistarum de re eucharistica cum responsione ad objectiones Antonii Sadeelis et Fortunati Crellii. Ingolstadt, 1589. Über die an diese Schrift sich anschließende Polemik vgl. m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 49, Anm. 4.

[3]) De triplici coena: calvinistica, lutherana, catholica. Opp., p. 962 ff.

fälschung hervor, welche sich Beza an der Stelle Luk. 22, 20 erlaubte. Daselbst heißt es: *Τοῦτο τὸ ποτήριον, ἡ καινὴ Διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.* Beza änderte die letzten Worte, und las: *τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνομένῳ.*

Ein besonderes Aufsehen riefen die durch den Hugenotten Mornay du Plessis hervorgerufenen Verhandlungen und Streitigkeiten über die Abendmalslehre hervor; auch Becanus betheiligte sich an denselben. Wir haben über diese Controverse, und Becan's Antheil an derselben an einem anderen Orte berichtet[1]), und gehen nunmehr auf die nachtridentinischen Kämpfe und Bewegungen jenes katholischen Reiches über, in welchem, wie bereits oben (§. 668) ersichtlich gemacht wurde, die Controversen über Abendmal und Messe im Vordergrunde standen, aber auch alle übrigen Controversthemata des Calvinismus am eifrigsten und auf's gründlichste durchgesprochen wurden. Dieses katholische Reich ist Frankreich, in welchem der Abschluß der Controverse gegen den Protestantismus mit dem Hochpuncte der theologischen Blüthezeit Frankreichs, mit dem Zeitalter eines Bossuet, Petau, Arnauld und so vieler anderer großer und glänzender Geister zusammenfällt.

§. 766.

Die französische Kirche der nachtridentinischen Zeit hat eine Reihe merkwürdiger, und zu nicht geringem Theile ausgezeichneter Controversisten vorzuweisen, welche sich durch das ganze 17te Jahrhundert hindurchzieht, bis herab zur Aufhebung des Edictes von Nantes (a. 1685), mit dessen Annullirung die geistige und politische Bedeutsamkeit des französischen Protestantismus völlig gebrochen war. Wir nennen hier, an die Oben (§. 668) vorgeführte Reihe anknüpfend, den Nicolaus Granerius[2]), die Convertiten Nicolas

---

[1]) Vgl. m. Schr. üb. Suarez, Bd. I, S. 45. Siehe auch Unten S. 646, Anm. 6.

[2]) Die Titel seiner französisch geschriebenen Werke lauten in lateinischer Übersetzung: Harmonia fidei catholicae. Paris, 1565. — Gladius fidei. — De institutione sanctissimae Eucharistiae. — De justificatione et confessionis sacramento. — De fundamento fidei. — De invocatione Sanctorum.

Durand de Villegaignon [1]), Joh. Brunäus [2]), Justus Calvin [3]), Jacques d' Illaire [4]), Jeremias Ferrer [5]) und Du Perron, einer der ruhmreichsten Vorkämpfer der französischen Kirche, der Besieger Mornay's auf dem Tage zu Fontainebleau [6]), den wir nebstdem bereits auch als scharfen Gegner des theologisirenden Königs Jakob von England kennen gelernt haben [7]); den Carmeliten Thomas Beauxamis [8]); den Cisterzienser Joh. a S. Franc. Gui-

---

[1]) Responsiones ad articulos Calvinianos de SS. Euch. Sacr. Paris, 1564. De consecratione. — De mystico sacrificio. — De duplici oblatione adversus Vannium Lutherologiae Professorem. — De judaici paschatis complemento contra Calvinologos. — De poculo Sanguinis Christi, et introitu ad Sancta Sanctorum adversus Bezam. Paris, 1569.

[2]) Auf eine umständliche Erklärung über die Motive seines Rücktrittes in die katholische Kirche (Paris, 1578) ließ Brunäus noch folgen: Tractatus de institutionum antiquitate ac sacrae romanae ecclesiae signis. Paris, 1581.

[3]) Justi Calvini pro sacrosancta Catholica romana ecclesia, proque sua ad eam transmigratione Apologia, e SS. litt., veneranda antiquitate ipsorumque Sectariorum principiis ita adornata, ut facile lectori viam ad veritatem explanet. Mainz, 1602. (Zuerst erschienen a. 1600.)

[4]) Responsio ad articulos fidei ministrorum Calvinistarum Franciae, praesertim ad hunc, Papam non esse Antichristum (in französ. Sprache abgefaßt).

[5]) De Antichristo et ejus notis, ubi erudite demonstratur, Romanum Pontificem non esse Antichristum, contra haereticorum calumnias. Paris, 1615.

[6]) Vgl. vor. §, letzte Anm. — Eine nähere Schilderung des Anlasses und Herganges bei der Disputation zwischen Du Perron und Mornay zu Fontainebleau gibt v. Stramberg in seinem, in die Ersch-Gruber'sche Encyclopädie gelieferten Artikel über Du Perron. Der siegreiche Disputator bekämpfte seinen Gegner auch schriftlich: Traité du Sacrament de l'Eucharistie contre du Plessis-Mornay. — Refutation de toutes les observations tirées des passages de S. Augustin, allegués par les hérétiques contre le Saint-Sacrament de l'Eucharistie. Gegen nachfolgende Angriffe Mornay's auf Du Perron schrieb Coeffeteau: Examen du livre du sieur du Plessis contre la Messe par Jacques Devy evêque d'Evreux depuis Cardinal Du Perron et archeveque de Sens. Evreux, 1620.

[7]) Vgl. Oben §. 760.

[8]) De cultu, intercessione, veneratione Sanctorum catholica assertio. Paris, 1566. — De fide et symbolo libri 4. Paris, 1574. — De Sacrificio Missae. — De Veritate Corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia. — Adversus haereticos pro Papa et aliis Ecclesiae Praelatis.

…icaner Jaques Grangier[2]) und Nicolaus Coeffe… …u Feu-Ardent, die Capuziner Andeolus[3]), …aniel a S. Severo[5]). Die Hauptträger … waren aber, abgesehen von den …logen der französischen Kirche … französischen Polemiker … Wir nennen aus ihnen: …hrysostomus Frankreichs ge… Jesuitenorden als Prediger und …of gezogen wurde, Verfasser eines …treitschriften, namentlich zur Verthei… …ramentenlehre[7]); Jean de Bordes, ein …lius Cäsar Boulenger, welcher gegen Mor…

…m Petri Molinaei, insignis nostrorum temporum Nova… …atione Pastorum. Paris, 1620. — Defensio Cardinalis du … ministris Calvinianis Charentonianis injurioso volumine im… — Vindicatio ecclesiae a libris Angliae haereticorum studio eo …pore emanantibus.

Regulae secernendi veram ecclesiam ab adulterina et catholicos ab heterodoxis. Moulins, 1612.

[3]) Verzeichniß der Schriften des Andeolus in Sianda's Lexicon polem. (Augsburg, 1761), Tom. III, S. 267.

[4]) Vgl. Sianda III, 270.

[5]) Vgl. Sianda III, 297.

[6]) Catechisme et sommaire de la religion chrestienne, avec un formulaire de diverses prieres catholiques et plusieurs advertissemens pour toutes manieres des gens. Lyon 1563 u. ö. (auch in's Italienische und Spanische übersetzt).

[7]) Des Sacremens, savoir du Baptême et de la Confirmation, de l'Eucharistie et du Sacrifice de la Messe. Paris, 1567. — Discours du Sainct Sacrement de Mariages, Livres II. Contre les heresies et mesdisances des Calvinistes, Bezeans, Ochinistes et Melanchthoniens. Paris, 1572. — Du Sacrement de Penitence livres III, et de l'Extreme-onction livre I. Lyon, 1574.

[8]) Les vrays abus des prétendus abus de la Messe, pour responce à B. Deloque Ministre du Castel Geloux. Bordeaux, 1598. — Les „Et cetera“ de Du Plessis Mornay, parsemés de leurs qui pro quo avec autres de quelques prétendus ministres sur les points de la Messe et de l'Eucharistie. Tolouse, 1600. — Du Saint Sacrifice de la Messe contre Calvin.

nay[1]) und Isaak Casaubon[2]) schrieb; mit diesen Beiden war auch Fronton de Duc, der vielverdiente Editor griechischer Kirchenväter, vorübergehend in Polemik verstrickt[3]). Ein bedeutender Controversist war ferner der Jesuit Pierre Coton[4]), der neben verschiedenen Streitschriften, die er gegen die Hugenotten im Allgemeinen richtete[5]), im Besonderen mit den Wortsdienern (ministres) Chamier[6]), Gigord[7]) und Pierre du Moulin[8]) controvertirte. Mit letzterem, einem der

---

[1]) Examen des lieux alleguez par le sieur Duplessis Mornay en l'Epistre liminaire du livre contre la Messe. Paris, 1598. — Reponse catholique au Sieur du Plessis Mornay de l'institution, usage et doctrine de l'Eucharistie en l'ancienne Eglise. Paris, 1599.

[2]) Diatribae ad Isaaci Casauboni Exercitationes adv. Cardinalem Baronium. Lyon, 1617. Fol.

[3]) Inventaire des faultes, contradictions, faulses allegations du sieur du Plessis, remarquées en son Livre de la Sainte Eucharistie, par les Theologiens de Bourdeaux. Bordeaux, 1599. — Refutation de la pretendue verification et response du Sieur du Plessis a l'inventaire de ses faultes et fausses allegations ... en laquelle sont traitez les plus principaux points de la religion controverse de nostre temps. Bordeaux, 1602. — In Isaaci Casauboni ad Frontonem Ducaeum Epistolam Stricturae. Löwen, 1612. (Als Antwort auf Casaubon's Epistola ad Frontonem Ducaeum, in qua de apologia disseritur, communi Jesuitarum nomine Parisiis edita. vgl. Oben §. 747. London, 1611.)

[4]) Vgl. Oben §§. 747 u. 748.

[5]) Siehe oben S. 582, Anm. 1. Hier sei speziell noch erwähnt: Du tres-Sainct et tres-August Sacrament et Sacrifice de la Messe, des merveilles, figures, verité, antiquité et parties d'icelle. Discours contre les erreurs de nostre siecle et les cayers d'un Predicant à Grenoble. Paris, 1600.

[6]) Actes de la Conference tenue a Nimes entre le R. P. Pierre Coton et M. Chamier Ministre, commencée le 26 Sept. 1600 et interrompue le 3 Oct. dudict an, sur certains passages citez par ledict P. Coton en son livre de la Messe. Lyon, 1601. — Epistolae apologeticae de fide catholica adversus Danielem Chamierium Delphinatem, calvinianae sectae apud Allobroges ministrum (aus dem Franz. übersetzt).

[7]) Pourparler tenue à Fontainebleau entre le R. P. Pierre Coton.. et le sieur Gigord Ministre de la parole de Dieu reformée. Paris, 1614 (ed. 2ieme).

[8]) Du Moulin wurde vielfach als Verfasser des Oben (§. 747) erwähnten Anti-Coton vermuthet, als dessen Urheber jedoch auch Andere genannt wurden (vgl. Backer II, S. 150). Eine unter du Moulin's Namen erscheinende Erwiderung gegen eine andere Schrift Coton's (trente deux de-

hervorragendsten Führer der Hugenotten stritten fast alle berühmten Controversisten der damaligen französischen Kirche, ein Duperron und Coeffeteau [1], ingleichen die Jesuiten Gontery [2], Veron [3],

---

mandes proposées par le P. Coton) scheint von Letzterem nicht beantwortet worden zu sein.

[1] Coeffeteau schrieb zuerst eine Erwiderung gegen des Königs Jakob I Warnung an die christlichen Fürsten Europas (Paris, 1610); sodann eine Vertheidigung dieser Erwiderung gegen du Moulin (Paris, 1614). Ferner: Examen ou refutation du livre de la toutepuissance et de la volonté de Dieu publié par P. D. Moulin ministre de Charenton (Paris, 1617). Früher schon ein paar kleinere Schriften: La defense de la sainte Eucharistie et presence reelle du corps de Jesus Christ contre la pretendue Apologie de la Cene publiée par P. du Moulin (Paris, 1607). Refutation des faussetez contenue en la deuzieme edition de la Cene du ministre du Moulin (Paris, 1609).

[2] Correction fraternelle faite à M. du Moulin (sur le baptême et les limbes). Paris, 1607. — Declaration de l'erreur de nostre temps et du moyen qu'il a tenu pour s'insinuer. Avec la replique contre le Sieur du Moulin, respondant à une lettre escrite au Roi. Rouen, 1609. Über sonstige Schriften Gontery's, seinen Briefwechsel mit dem Hugenotten le Conte, Gouverneur von Sedan u. s. w. vgl. Backer II, S. 249 ff. Über die nach ihm benannte Methodus Gonteriana siehe Oben §. 748.

[3] Du Moulin hatte einen gegen Arnour gerichteten Bouclier de la foi veröffentlichet; neben ihm ein anderer hugenottischer Theolog, Paul Ferry einen „letzten Nothschrey der Tradition gegenüber der hl. Schrift.“ Dawider ließ nun Veron erscheinen: Sommaire de la methode de rendre muets les Ministres par la seule Bible en tous les articles controversez de leur confession de foy; où il est monstré qu'ils n'ont, pour appuy d'un seul point de leur pretendue reformation, aucun texte exprès de la Bible, ny aucune consequence suffisante pour fonder un article de foy ou de Reformation; et le Bouclier du Ministre du Moulin est cassé, et le desespoir de Ferry Ministre de Metz refuté. Paris, 1622. — Dem „Antibarbarus“ Dumoulain's, einem Angriffe auf die katholische Liturgie stellte Veron entgegen: Notables défauts de la cène des ministres remarqués, avec un avis nouveau de trèsgrande conséquence, regardant le seul temple de Charenton. Première Partie de la réponse à l'Antibarbare de du Moulin. — La messe et l'office divin en langue latine, établie par les apôtres, et célebrée par tous les siécles passés; maintenue contre les pointilles de du Moulin; qui est la seconde partie de

Richeome[1]), Arnoux, deren Leistungen zu dem Vorzüglichsten gehören, was die Controversliteratur der französischen Kirche aus der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts vorzuweisen hat. Du Moulin hatte sich zum Vertheidiger Mornay's und des englischen Königs Jakob I, durch dessen Gunst er eine Pension genoß, aufgeworfen; demgemäß waren die Vertheidigung des Papstthums und der katholischen Transsubstantiationslehre die vornehmsten Streitthemate, welche in der Controverse mit du Moulin verhandelt wurden. Ein drittes Streitthema wurde durch Arnoux angeregt, welcher, ein berühmter Kanzelredner, und Nachfolger Coton's als Hofprediger Ludwig's XIII, in einer seiner Predigten die Behauptung durchführte, daß die im calvinistischen Glaubensbekenntniß ausgehobenen Schriftstellen fast ausnahmslos gefälscht oder falsch citirt seien. Diese Predigt erregte in ganz Frankreich ungemeines Aufsehen, und rief die vielbesprochene Gegenerklärung der vier Wortsdiener von Charenton: Montigny, Durand, du Moulin und Mestrezat hervor (a. 1617), auf welche indeß eben sowol von Arnoux, als auch von anderen Seiten ge-

---

la réponse a l'Antibarbare, avec l'opposition des ministres de Béarn, formée contre du Moulin, qui font leurs prières publiques en langage inconnue. Paris, 1629. — Mit Übergehung einiger anderer, ausschließlich oder theilweise gegen du Moulin gerichteter Schriften Veron's heben wir hier noch die gegen du Moulin's Nouveauté du Papisme gekehrte Erwiderung hervor: Apologie pour les saints pères séans ès conciles de cinq premiers siècles par l'Ecriture sainte en termes exprès ou par eux exposée selon la même Ecriture, en toutes les principales controverses de la religion; pour la replique de l'illustrissime Cardinal du Perron, à la reponse du Sérénissime Roi d'Angleterre, contra la Nouveauté du Sieur du Moulin. Paris, 1628. Gegen das letztgenannte Werk du Moulin's schrieb auch der deutsche Jesuit Forer (Antiquitas Papatus d. i. das althergekommene Papstumb u. s. w. Dillingen, 1644. 4 Voll. 4°) und der italienische Jesuit Pietra-Santa (vgl. Backer I, S. 563).

[1]) Louis Richeome (+ 1625) galt als einer der besten Latinisten seines Zeitalters, welches ihm den Ehrennamen des französischen Cicero spendete. Seine theologisch-polemischen Schriften füllen den ersten Band seiner in 2 Voll. fol. (Paris, 1628) gesammelten Werke, und wurden von König Heinrich IV besonders gerne gelesen, daher auch einige derselben dem König gewidmet sind. Auf eine aus ihnen werden wir weiter unten ausführlicher zurückkommen.

antwortet wurde [1]). Arnoux veröffentlichte nebstdem auch eine scharfe Kritik der calvinischen Prädestinations- und Rechtfertigungslehre, und hielt sie gegen du Moulin's nachfolgende Einreden aufrecht. Es würde zu weit führen, den Leistungen der genannten Polemiker allüberall bis in's Einzelne zu folgen; die Zahl der antihugenottischen Streitschriften des einzigen Veron beläuft sich auf nahezu 50, darunter Controversen mit allen bekanntesten französisch-calvinistischen Theologen jener Epoche: Duchat, Mestrezat, Bochat, Daille, Aubertin, Drelincourt u. s. w. Wir beschränken uns demnach darauf, die bereits angeführten Namen durch Aufzählung sonstiger namhafter Controversisten aus der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts zu vervollständigen, und nennen hier noch die Jesuitenpolemiker Leonhard Perin [2]), Jaques Gaulthier [3]), Franz Irat [4]),

---

[1]) Vgl. das Verzeichniß der hieher gehörigen Streitschriften bei Backer I, S. 25. Die letzte der daselbst genannten Schriften ist du Moulin's Bouclier de la foi, über dessen weitere Beantwortung durch Veron schon die Rede war. Vgl. Oben S. 649, Anm. 3. Veron begründete die von Arnoux ausgesprochene Beschuldigung noch weiter im dritten Theile seines Abrégé de l'art et methode nouvelle de bailloner le ministres de France, et reduire les devoyez à la religion catholique etc. Der genannte dritte Theil der citirten Schrift enthält einen Abschnitt unter dem Titel: Depravations de toutes les Bibles de la traduction de Geneve monstrées a l'oeil par la confrontation de hpict Bibles Françoises de la version Genevoise.

[2]) Fuite honteuse des ministres Lutheriens d'Allemagne refusants d'entrer en conference avec un Père Jesuite qui leur presentoit pour toute regle et juge la seul Saincte Ecriture traduite par euxmêmes. Pont-a-Mousson, 1613. — Thrasonica Pauli Ferrii Metensis Calviniani Ministri in specimine ab eo edito Scholastici orthodoxi, dispuncta castigataque amice a Leonardo Perino. Pont-a-Mousson, 1619. (Als Antwort auf Ferry's: Scholastici orthodoxi specimen, h. e. salutis nostrae methodus analytica, ex ipsis Scholasticorum veterum et recentiorum intimis juxta normam Scripturarum adornata et instructa. Genf, 1616). Perin's Thrasonica wurde seiner Zeit als ein Muster reiner und zierlicher Latinität gepriesen.

[3]) L'anatomie de Calvinisme. Lyon, 1614.

[4]) Acta collationis cum quodam Calvinismi ministro de augustissimo Eucharistiae Sacramento et Sacrificio, et de turpi fuga Petri de Saletes, ministri. Bordeaux, 1624 (franz. abgefaßt).

Etienne Moquot [1]), Etienne Audebert [2]), Alexander Regourd [3]), de la Barre [4]), Christoph le Juge [5]), Raymundus a St. Martino [6]), Nicolaus Caussin [7]) u. s. w.

---

[1]) Examen de la doctrine des hérétiques. 3 Voll. — La guerre ministrale, ou descouverte de la pretendue harmonie, et imaginaire fraternité des Calvinistes, Lutheriens et autres. Poitiers, 1619. — L'Examen et Censure des Bibles, et de la Confession de Foy des Eglises pretendues reformées de France, de leur manière d'administrer les Sacramens, et de leurs Prieres et Catechisme. Poitiers, 1617. — Abrégé de l'examen .... ou les Ministres sont combattus avec leurs propres maximes, et convaincu de conduire les âmes droict a l'Atheisme, ostans toute parole de Dieu du monde. Bordeaux, 1624.

[2]) Le triomphe de la verité ou adveu du Sieur Abbadie, ministre de Pau sur la Transsubstantiation et sur le Purgatoire. Orthez, 1638. Über seine übrigen Schriften siehe Backer IV, S. 31; über seine im Auftrage Richelieu's gepflogene Verhandlung mit Amyraut zu Saumur: Bayle Dictionnaire, Artikel: Amyrault.

[3]) Les desespoirs de Chamier, Ministre de Montauban, sur la Conference, qu'il a eu à Lectoure avec le R. P. Alexandre Regourd en Mai 1618, avec la refutation de la pretendue Jesuitomanie, et l'eclaircissement de 4 celebres difficultés: Du Juges des Controverses. Des images de Dieu, De la S. Eucharistic touchant la realité et transsubstantiation. Cahors, 1618. — Demonstrations catholiques ou l'art de reunir les pretendus Reformez et toute sorte de sectes à la creance et à la communion de l'Eglise Romaine. Avec les impostures des Ministres, singulierement de Pierre Dumoulin et Jean Mestrezat. Paris, 1630.

[4]) Declaration des tous les Ministres et Anciens de la Religion pretendue reformée au nom de toutes les Eglises de France sur la réalité du Corps et du Sang de Jesus-Christ en l'Eucharistie, avec une exhortation a Messieurs de la religion pretendue reformée. Nismes, 1649. — Lettre a M. Bochard, Ministre de l'Eglise de Caën, sur le sujet de l'union que ceux de la Religion pret. ref. ont fait avec la demande d'une response précise sur les points proposés. Rouen, 1661. (Bochart's Antwort erschien im nächsten Jahre: Genf, 1662.)

[5]) Methode courte et facile de defendre l'eglise contre tous ses adversaires. Rouen, 1667.

[6]) Confessio fidei, quam Religionarii praetensae Reformationis struxerunt, per se ipsam destructa. Montauban, 1658. — Demonstratio ad eosdem de unione cum Ecclesia Romana. Montauban, 1658. — Consilium momenti maximi eisdem datum super distinctione articulorum fidei fundamentalium et non fundamentalium. Montauban, 1560.

[7]) Triomphe de la piété, à la gloire des armes du roi et l'aimable reduction

§. 767.

Der Minorit und pariser Theolog Franz Feu-Ardent gibt in seiner Theomachia Calvinistica[1]) eine Übersicht aller calvinistischen Irrthümer, deren Zahl er auf nicht weniger als 1400 anschlägt. Die 16 Bücher seines Werkes weisen diese Irrthümer in den Lehren über Gott und die drei göttlichen Personen, über das fleischgewordene Wort Gottes, über den leidenden Christus und die Früchte seines Todes, über den heiligen Geist und sein Wirken, über das himmlische Paradies, über die Heiligen im Himmel, über Fegefeuer, Hölle und ewige Strafen nach; und geben schließlich (Buch XV u. XVI) eine Kritik des Religionsbekenntnisses und der kirchlichen Agenda der französischen Calvinisten. Die angeführten Irrthümer bestehen in charakteristischen Äußerungen Calvin's und seiner Anhänger, welche auf den Geist der calvinistischen Lehre erhellende Lichter werfen, und dieselbe dem ungefälschten und geläuterten christlichen Sinne als blasphemisch erscheinen lassen. So macht sich Calvin, um von seinen schon öfter erwähnten Irrungen und Mißgriffen in den Lehren über Gott, Gottes Eigenschaften und die drei göttlichen Personen nicht weiter zu reden, in seinen Äußerungen über den menschgewordenen Gottessohn grober Verstöße schuldig, äußert sich über den Menschen Jesus in einer Weise, die auf ein völliges Vergessen der Personseinheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos, und der fehlerlosen Vollkommenheit der Mensch-

---

des âmes errantes (aus Anlaß der Eroberung von Rochelle vgl. Unten § 769). Paris, 1628. — Réponse aux impiétés du Sieur Drelincourt, publiées contre le Triomphe de la Piété. Paris, 1632.

[1]) Paris, 1604. — Andere Controversschriften Feu-Ardent's sind: Entremangeries ministrales — Semaine premiere des dialogues, aux quels sont examinées et confutées 174 erreurs des Calvinistes (später lateinisch unter dem Titel: Septem dialogi) — Seconde semaine des dialogues — Brief examen des prières ecclesiastiques, administration des Sacremens et Catechismes des Calvinistes — Avertissement aux ministres sur les erreurs de leur confession de foi — Antidota adversus impias criminationes, quibus antiquissimos et sapientissimos ecclesiae africanae doctores Tertullianum et Cyprianum vexant lacerantque Lutherani et Calviniani u. s. w.

heit Christi hindeutet. Calvin glaubt z. B., daß Christus Manches ohne hinreichenden Grund gesagt und gethan habe, oder besser hätte sagen und thun können, als es geschah; er verkennt das Bedeutungsvolle und Vorbildliche in allen Handlungen Christi und behauptet aus Anlaß des Fastens Christi geradezu, daß man nicht alle Handlungen Christi nachzuahmen habe. Er meint, Christus sei „genöthiget" gewesen, seine Schüler aus der Hefe des Volkes zusammenzulesen; Christus habe während seines Erdenwandels noch nicht das Amt eines allvermögenden Fürsprechers bei Gott auszuüben vermocht; sein Verdienen wäre streng genommen nicht hinreichend gewesen, um vor Gottes Gerechtigkeit zu gelten u. s. w. Calvin stellt hin und wieder, trotz seiner entgegengesetzten Versicherungen im Allgemeinen, auch die tadellose Vollkommenheit Christi in Abrede; Christus habe sich momentan Wünschen und Affecten hingegeben, welche er nachfolgend zurücknahm und verwarf, weil er bedachte, daß sie mit seinem Heilandsberufe nicht vereinbar seien. Calvin unterschätzt Werth und Verdienstlichkeit des körperlichen Leidens Christi, ja scheint auf dieses als solches nur geringen Werth zu legen; er läßt Christum in seiner seelischen Empfindung Höllenpeinen ausstehen, und um das Heil der eigenen Seele bange sein, denn auch Christus sei Sünder gewesen und habe durchaus nicht ficte aut theatrice über Gottverlassenheit geklagt. Christus soll für sich nichts verdient haben und nicht für alle Menschen gestorben, nicht zur Vorhölle abgestiegen sein; nicht wenige Calviner meinen, er habe nicht durch eigene Macht den Stein seines versiegelten Grabes entfernt, sei nach seiner Auferstehung nicht durch verschlossene Thüren gegangen, habe das am Kreuze vergossene Blut nicht mehr an sich genommen, sei nicht der Erste in's Himmelreich eingegangen, da ihm die Altväter dahin vorausgegangen seien. Die leibliche Gegenwart Christi im Himmel wollen die Calviner für keine räumliche gehalten wissen, indem sie sich auf die Nothwendigkeit einer figürlichen Auslegung des Sedere ad dexteram Dei Patris berufen, als ob diese Sessio unmittelbar und direct über die Verhältnisse der Leiblichkeit Christi eine Aussage enthielte. Es ist ferner falsch, wenn die Calviner läugnen, daß Christus nach seiner Himmelfahrt nicht mehr leiblich erschienen sei, während er doch nach der Erzählung der Schrift (Apgsch. 9, 26 und 23, 11) dem Apostel Paulus zweimal erschienen ist, und nach einer von mehreren Vätern

erwähnten Tradition auch dem Petrus, da er aus dem Kerker Nero's entfloh; die herrlichste seiner Erscheinungen war aber jene bei dem irdischen Abscheiden seiner jungfräulichen Mutter Maria, die er, von Engelschaaren umgeben, in's Reich der seligen Himmel emporführte. Calvin und Beza meinen, daß die Sünden der Gläubigen von Christus am Tage des Gerichtes nicht würden gerichtet werden; Beza meint, daß die Bösen nicht virtute Christi, sondern virtute Filii tanquam judicis auferstehen würden [1]).

Der heilige Geist hat nach Calvin seine Essenz nicht vom Vater und Sohne, sondern von sich selber, scheint also eine dritte, vom Vater und Sohne verschiedene, und nach manchen Andeutungen Calvin's Beiden untergeordnete Essenz zu sein. Beza fällt in's entgegengesetzte Extrem, und degradirt den heiligen Geist zu einer essentiellen Kraft des Vaters und Sohnes. Im Clypeus Genevanae Fidei wird dem heiligen Geist indirect die Anbetung abgesprochen; es soll nur der Vater in der Person des Sohnes angebetet werden. Ebenso schmälern die Chorführer die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche Christi; nach Beza wirkt er weder durch die Predigt, noch durch die Sacramente der Kirche, nach gemeiner Ansicht der Calviner ist er auf mehrere Jahrhunderte aus der Kirche völlig gewichen, und sie dem Irrthum und Verderben anheimgefallen. Diesen Ausfall in der allgemeinen Wirksamkeit des heiligen Geistes deckt Calvin durch ein Übermaß des Einflusses des heiligen Geistes auf den Einzelnen; die Auserwählten sollen im heiligen Geiste ihrer Seligkeit gewiß sein, den einmal erlangten wahren Glauben und die Gnade der Beharrung gar nicht verlieren können; die Todsünden werden ihnen nicht zugerechnet. Die Kindlein werden bereits im Mutterschooße geheiliget, und können ohne Taufe in den Himmel gelangen [2]).

---

[1]) Diese Äußerung dürfte wol einen ganz guten Sinn zulassen, und wäre nur dann falsch, wenn Christus und der Sohn Gottes dem Beza nicht als identische Personen gegolten haben sollten; denn nur unter dieser Voraussetzung treffen Feu-Ardent's Widerlegungsgründe zu.

[2]) Eine besondere Schrift hierüber verfaßte Franz Beaucaire: De infantium in utero sanctificatione; adversus Calvinistas. Paris, 1567. Über Gontery's Streit mit Du Moulin bezüglich dieses Gegenstandes siehe Oben S. 649, Anm. 2.

Calvin läugnet die Örtlichkeit des himmlischen Paradieses, Lambert Danäus sogar die Existenz desselben und weist den Heiligen die Erde als Aufenthalt zu [1]), wofern sich überhaupt im Sinne des calvinischen Glaubenssystems von Heiligen reden läßt; denn selbst die jungfräuliche Mutter des Herrn gilt Calvin als eine mit der Erbsünde und persönlichen Sünden Befleckte, über deren in der Schrift berichtete Reden und Handlungen er ziemlich geringschätzig spricht. Er läugnet, daß sich die Vollendeten bereits der seligen Anschauung Gottes erfreuen, und denkt überhaupt über das Wesen der vom Leibe abgeschiedenen Seele so nebelhaft, daß er den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele einzig auf die Lehre von der Auferstehung der Leiber stützen zu können glaubt. Besonders ausführlich verbreitet sich Feuardent über die Einwendungen der Hugenotten gegen die katholische Lehre vom Fegefeuer (Buch XI — XIII), die er schon früher einmal gegen sie vertheidiget hatte, und geht sodann auf die Lehre von der Hölle über, rücksichtlich welcher er den Gegnern vorwirft, dieselbe nicht für einen wirklichen Ort zu halten, die leiblichen Strafen metaphorisch umzudeuten, die heiligen Ordensstifter und andere fromme Männer in die Hölle zu verweisen, während sie die alten und neuen Häretiker zusammt einem Herkules, Theseus, Numa Pompilius u. s. w. in den Himmel versetzen.

Die hier ausgehobenen, theilweise einander widersprechenden Sätze Calvin's und calvinistischer Theologen werden nebst vielen anderen von Feuardent ausführlich erörtert und widerlegt. Die Erörterung ist dialogisch gehalten, in Form eines Gespräches zwischen einem pariser Theologen und einem hugenottischen Prediger, dem die Aufgabe zugewiesen ist, den eigentlichen und wahren Sinn der Behauptungen der Theologen seines Bekenntnisses darzulegen, dieselben zu vertheidigen, ihre Härten durch Hinweisung auf die eigentliche Meinung ihrer Urheber zu mildern u. s. w. Durch diese Behandlungsweise des Gegenstandes, so wie durch die reichlichen Anführungen aus den Schriften einer großen Zahl calvinistischer Theologen wird Feuardent's Werk für den Leser sehr instructiv, und kann bei seinem bedeutenden Umfange mit Recht als eine Fundgrube von Aufschlüssen

---

[1]) Danäus wurde auch als Sabellianist in einem besonderen Werke bekämpft durch den pariser Theologen Franz Jordan: Refutatio Lamberti Danaei inficientis doctrinam de SS. Trinitate Sabellianismo. Paris, 1581.

über die Lehrmeinungen der damaligen Calviner und über den Stand der Controverse mit ihnen bezeichnet werden.

Von geringerem Umfange und auch geringerem geistigen Gehalte, mehr witzig und sarkastisch, als gelehrt und gründlich, ist ein anderes Werk, welches gleichfalls eine Charakteristik des Hugenottenwesens im Allgemeinen gibt. Verfasser desselben ist der Jesuit Richeome [1]), welcher den Hugenotten auf ihre Schmähungen über den idololatrischen Papismus antworten will [2]). Richeome unterscheidet eine doppelte Idololatrie, eine äußere, grobsinnliche, und eine innerliche spirituelle, welche die Quelle der ersteren sei. Die Hugenotten machen sich, indem sie die katholische Bilderverehrung für eine grobe Idololatrie ausgeben, einer groben Verwechslung von Bild und Idol schuldig, und vergessen, daß in der Schrift selber die Anknüpfungspuncte für die katholische Bilderverehrung sich darbieten. Um so begründeter ist dagegen der von katholischer Seite gegen die Hugenotten zu erhebende Vorwurf der spirituellen Idololatrie, deren erste und vornehmste Gattung die Häresie ist. Die Hugenotten sind Häretiker, und weisen an sich alle jene Merkmale vor, welche das Wesen der häretischen Sectirerei charakterisiren: Hochmuth, epikuräische Üppigkeit, Lüge und Verläumdung, eitle Ostentation mit der Schrift, List und Grausamkeit, Haß gegen den apostolischen Stuhl, innere Uneinigkeit, verstockte Hartnäckigkeit. Die Häresie der Hugenotten ist eine geistige Wiedererneuerung des altheidnischen Götzendienstes, ja sie sind im eigentlichen Sinne Polytheisten geworden; Beza hat, die trinitarischen Irrthümer seines Meisters steigernd, die göttliche Dreieinigkeit geradezu in eine Gottesdreiheit verwandelt. Die Hugenotten haben den Cult der altheidnischen Gottheiten geistig widererneuert; der calvinistische Gott, welcher der Urheber aller Menschensünden ist, gleicht ja ganz und gar jenem heidnischen Jupiter, der, selber lasterhaft, auch die Menschenkinder zu allerlei Sünden verführt. Wie der alte Saturn als Moloch an

---

1) Über Richeome siehe Oben S. 650, Anm. 1.

2) L'idolatrie huguenote figurée au patron de la vieille payenne divisée en huit livres et dediée au Roi tres-chrestien de France et de Navarre Henri IV. Lyon, 1608 (Lateinisch: Idololatria hugenotica etc. Mainz, 1613). — Le Pantheon Huguenot descouvert et ruiné contre l'auteur de l'Idolatrie Papistique, Ministre de Vauvert. Lyon, 1610.

Kindsopfern sich erfreute, so lassen die hugenottischen Prediger eine große Zahl von Kindern ungetauft versterben, und zeigen sich, zufolge des an diese grundsätzliche Unterlassung geknüpften ewigen Heilsverlustes der ungetauft Verstorbenen, fühlloser, als die altheidnischen Molochspriester. Durch ihre factiösen Umtriebe, Aufstände und Empörungen, Anzettelung von Bürgerkriegen u. s. w. erweisen sich die Hugenotten als Anbeter des heidnischen Marsgottes. Der zweideutige, amphibolische Charakter der Lehre Calvin's, die lügenhaften Prätensionen derselben, die sich für reines Gotteswort ausgeben, gleichen ganz und gar den lügenhaften und zweideutigen Orakeln des alten Heidengottes Apollo. In ähnlicher Weise werden weiter noch die übrigen heidnischen Hauptgottheiten, die Venus, die Pallas Athene, die Mondgöttin Hekate, der schlaue Merkurius, der lustige Bacchus und die Ceres herbeigezogen, um im einstmaligen Culte derselben Parallelen mit dem Geiste des Calvinismus zu entdecken, und wird schließlich die unsichtbare Kirche der Hugenotten mit dem Idol jenes unbekannten Gottes verglichen, welchem die Athener opferten, ohne zu wissen, ob und wo er sei, und was sie sich unter ihm zu denken hätten. — Ernster und gründlicher, als Richeome's Satyre, sind Coton's vier Bücher gegen die calvinische Theologie gehalten [1]), welche unter den drei Hauptabtheilungen de ecclesia triumphante, militante et patiente eine Vertheidigung des katholischen Lehrbegriffes und aller einzelnen Lehrbestimmungen desselben gegen die Einwendungen und Angriffe der Hugenotten enthalten.

An diese allgemeinen und zusammenfassenden Kundgebungen schließt sich nun die in eine fast unübersehbare Zahl von Einzelkämpfen aufgelöste Debatte über die speziellen Controversthemata durch die ganze erste Hälfte des 17ten Jahrhunderts hindurch. Wir haben die Hauptgegenstände dieser Controversen oben angegeben, sie kehren mehr oder weniger in den Schriften eines jeden der bereits angeführten Polemiker wieder; und sehen wir in das Schriftenverzeichniß eines der letzten Controversisten dieser Epoche, des Jesuiten Joh. Adam, so finden wir auch bei ihm, wie bei seinen Vorgängern Widerlegungen der calvinischen Prädestinations- und Gnadenlehre [2]), Abwehr von Angriffen auf Papstthum und

---

[1]) Vgl. Oben S. 582, Anm. 1.

[2]) Calvin defait par soy-mesme, et par les armes de S. Augustin, qu'il

Hierarchie[1]), und Vertheidigungen der katholischen Abendmalslehre[2]), nebstdem aber auch, sofern sich einiger Maßen auf ein geneigtes Entgegenkommen hoffen ließ, friedliche und freundliche Anbietungen und Einladungen zum Rücktritte in die katholische Gemeinschaft[3]).

§. 768.

Bei den schweren Zerrüttungen, in welche Frankreich durch den Kampf zwischen Katholiken und Calvinisten gestürzt worden war, mußte den französischen Staatsmännern die Dämpfung und Niederschlagung der hugenottischen Irrlehre als ein unumgänglich nothwendiges Mittel zur Wiederherstellung der Macht und Blüthe des französischen Staates erscheinen; und der zahlreiche, mächtige und eifrige Klerus des Reiches säumte nicht, das Vorhaben der französischen Staatsmänner durch das Aufgebot seiner besten Kräfte zu unterstützen. Durch den Fall Rochelle's, des letzten Bollwerkes der Hugenotten (a. 1628), waren die französischen Calvinisten politisch machtlos geworden, und damit wurden auch die Hoffnungen auf die religiöse Unification des Reiches mächtig gehoben[4]). Cardinal

avait injustement usurpées sur les matières de la grâce, de la liberté et de la prédestination. Paris, 1650.

[1]) Reponse à la lettre de M. Daillé, ministre à Charenton, publiée contre l'honneur de Cottiby, ministre à Poitiers, converti à la foi catholique, où sont refutées les calomnies de ce ministre contre le Pape, le Roy, les Evêques et contre toute l'Eglise, qu'il accuse d'athéisme, de libertinage et de corruption des moeurs, introduite par les maximes des Casuistes. Poitiers, 1669.

[2]) Le triomphe de la très-sainte Eucharistie, ou la présence réelle du Corps et du Sang de Jesus-Christ dans cet adorable Sacrement prouvée par l'Ecriture Sainte et par les Pères des premiers siècles, contre le ministre Claude. Sedan, 1671 u. s. — Octave de controverse sur le saint Sacrement de l'Autel, où les paroles du Testament de Jésus-Christ sont prises en figure par les Protestants, et en verité par les Catholiques. Bordeaux, 1675.

[3]) Projet présenté à messieurs de la religion prétendue réformée de la ville et souveraineté de Sedan, qui ont temoigné, durant la vie du marechal de Fabert, de grandes dispositions a rentrer dans l'Eglise catholique. Paris, 1663.

[4]) Vgl. letzte Anm. zu §. 766.

Richelieu, der die Protestanten in Deutschland unterstützte[1]), wollte sie in Frankreich bekehren, und faßte selber einige theologische Schriften ab, welche auf diesen Zweck hinarbeiteten[2]). Sein Nachfolger Mazarin begünstigte im Bunde mit Anna von Österreich gleichfalls das Einigungswerk, welches von eifrigen Bischöfen und Priestern angelegentlichst betrieben wurde; Frankreich besaß damals eine nicht geringe Zahl glaubens- und tugendeifriger Männer, deren Wirken wol geeignet war, bei den Calvinern Achtung zu erwecken, und einer friedlichen Verständigung mit ihnen die Wege zu bahnen. Unter der Regierung Ludwig's XIV, dem goldenen Zeitalter der Bildung und Wissenschaft unter den Franzosen, hatte auch das kirchliche Frankreich Geister ersten Ranges aufzuweisen, welche als Stimmführer des Katholicismus in den Kampf gegen den Calvinismus eintraten, und den wissenschaftlichen Abschluß der Controverse mit dem älteren Protestantismus, so weit derselbe im Laufe des 16ten und 17ten Jahrhunderts sich entwickelt hatte, vollzogen.

Der erste und vornehmste dieser großen und glänzenden Geister ist Jacques Benigne Bossuet, der zuerst als Domherr zu Metz, wohin er sich nach Beendigung seiner theologischen Studien in Paris zurückgezogen hatte, für das Recht der katholischen Wahrheit als Vertheidiger eintrat. Seine erste Schutzschrift für dieselbe wurde durch die Angriffe des Leiters der reformirten Gemeinde zu Metz, Paul Ferri, hervorgerufen, welcher in einem „Katechismus" betitelten, und von Vorurtheilen und Gehässigkeiten wider das katholische Bekenntniß strotzenden Büchlein die Behauptung aufgestellt hatte, daß die Reformation nothwendig war und nach Durchführung derselben in der katholischen Kirche das Heil nicht mehr gefunden werden könne. Bossuet führte in seiner Gegenschrift[3]) den Doppelsatz aus, daß in der Kirche, die in Bezug auf ihre göttlichen Lehren und Einrichtungen durch die Jahrhunderte herab stets dieselbe geblieben ist, das Heil noch immer und so gut wie einst, zu

---

[1]) Rücksichtlich der Vorwürfe, die ihm darüber seitens der Jesuiten gemacht wurden, vgl. m. Schr. üb. Suarez, Bd. I, S. 15.

[2]) Nach Richelieu's Tode erschien unter seinem Namen ein Traité qui contient la methode la plus facile de convertir ceux, qui se sont separés de l'Eglise. Paris, 1651. Fol.

[3]) Refutation du Catechisme du Sieur Paul Ferry, Ministre de la religion prétendue reformée a Metz, 1655.

der sogenannten Reformation aber nimmer zu finden sei. Den ersten Satz, daß das Heil in der katholischen Kirche jetzt noch eben so, wie einst, zu finden sei, beweist Bossuet seinem Gegner durch Nachweisung der Identität des kirchlichen Glaubens nach a. 1546 mit jenem vor dem genannten Jahre. Ferri hatte nämlich behauptet, das trienter Concil hätte in seinen Beschlüssen, von seiner vierten Sitzung angefangen, eine Scheidewand aufgeführt, durch welche die späteren Katholiken von den früheren eben so sehr, wie von den Protestanten geschieden wären. Die älteren Katholiken wären mit den heutigen Protestanten in der Zuversicht auf die allein seligmachende Kraft des Glaubens an Christus einig gewesen, wie aus dem katholischen Rituale der metzer Diöcese hervorgehe, nach dessen Anweisung den Sterbenden die Tröstungen und Segnungen der Kirche unter der Bedingung, daß sie ihr Heil einzig von Christo erwarten, angeboten werden. Ferri muß allerdings zugestehen, daß den von ihm citirten Gebeten der Kirche auch Anrufungen Mariä und der Heiligen beigefügt seien; er muß zugeben, daß die vortridentinischen Katholiken eben so sehr, wie die jetzigen, an das kirchliche Transsubstantiationsdogma glaubten; er erklärt indeß, daß jene Anrufungen der Heiligen dem Glauben an den alleinigen Mittler Christus nicht Eintrag thun wollten, und rücksichtlich des Transsubstantiationsglaubens wird die nachsichtige Schonung, welche die Calviner gegen die lutherische Anerkennung der realen Präsenz Christi im Sacramente wiederholt an den Tag gelegt haben, katholischer Seits gleichfalls in Anspruch zu nehmen sein. Es würde sich also nur darum handeln, ob es wahr sei, daß das Concil von Trient durch seine Declarationen über die Rechtfertigungslehre und durch seine Verdammung der Sola-Fides die Lehre des vortridentinischen Katholicismus alterirt habe. Andere Protestanten behaupten mit Luther und Calvin, diese Alteration sei bereits von den mittelalterlichen Theologen vollzogen worden; welchen Grund hat Ferri, von dieser Behauptung abzugehen, und die tridentinische Lehre als eine der mittelalterlichen Theologie widersprechende Neuerung hinzustellen? Das Wahre ist indeß, daß weder die Theologen des Mittelalters noch das Concil von Trient den von Alters her ererbten Glauben der Kirche abgeändert haben; daß das trienter Concil eben so gut, wie die ältere kirchliche Theologie den Glauben an Christus als absolute Bedingung des christlichen Heiles hinstellt, die ältere

Kirche aber eben so gut, wie das trienter Concil, die sola fides als ungenügend zum Heile angesehen hat. Den ersteren Punct anbelangend citirt Bossuet die in einer Agende von a. 1631 für die metzer Diöcese angeordneten priesterlichen Gebete am Bette der Sterbenden. Der zweite Punct gibt Bossuet Veranlassung zu einer umständlichen apologetischen Besprechung der tridentinischen Rechtfertigungslehre, nebst einer Kritik der protestantischen, deren Abweichung von der Schrift und von der Lehre Augustin's nachgewiesen wird; von der rein imputativen Gerechtigkeit der Protestanten hat Augustinus nichts gewußt. Der Vorwurf, die Ehre Christi zu schmälern, fällt auf die Protestanten zurück, welche der Gnade Christi die Kraft einer innerlichen Durchdringung und Heiligung der Bekehrten absprechen. Damit fällt auch ein charakteristisches Licht auf die protestantische Sola Fides und Verwerfung der guten Werke, deren Ehre und Verdienst das Concil keineswegs, wie Ferri behauptet, dem Menschen, der sie vollbringt, sondern Christo, um dessen willen sie vor Gott gelten, und der Gnade Christi, in deren Kraft sie vollbracht werden, zuschreibt. Ferri behauptet, daß die Gläubigen bis a. 1543 oder 1546 in der römischen Kirche ihr Heil finden konnten. Mithin war diese bis dahin die wahre Kirche Christi. Mit welchem Rechte konnten aber dann die Reformatoren sich von ihr trennen, und überdieß sagen, die von ihnen verlassene Kirche sei das Reich des Antichrists und das apokalyptische Babylon? Diese Anklage ist übrigens mit der in der Schrift gelehrten Perpetuität der sichtbaren Kirche nicht vereinbar, und Ferri selber verurtheilt die sogenannte reformirte Kirche, welcher er angehört, dadurch, daß er sie eine neue nennt. Er will das Recht und die Nothwendigkeit der sogenannten Reformation durch die Zeugnisse und Aussprüche von Männern, die der Reformation vorausgiengen, begründen; leider sagen aber St. Bernhard, Gerson, d'Ailly nicht dasjenige, was Ferri sie sagen lassen will. Keiner dieser Männer dachte auch nur von ferne daran, einem Bruche mit den Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche, welcher sie innigst ergeben waren, das Wort reden zu wollen. Auch Karl V habe, wie das Interim vom J. 1547 zeige, eine Reform gewollt; aber doch nicht eine Reformation des katholischen Kirchenglaubens?

Diese erste theologische Schrift Bossuet's trägt bereits jene Vorzüge an sich, welche allen seinen späteren Arbeiten das Gepräge

hoher Vollendung aufgedrückt haben. Ausgezeichnet in der Form, edel in Sprache und Gedanken, ist sie vom Geiste milder Ruhe und edler Wärme durchdrungen, von einer bewunderungswürdigen Einfachheit und Klarheit in der Darlegung ihres Gegenstandes, dessen Wahrheit durch eben so gewählte als überzeugende Argumente gestützt und begründet wird. Daß Bossuet's Schrift auf Ferri nicht ohne Eindruck blieb, und ihm vor seinem Gegner hohe Achtung einflößte, beweist sein späteres Verhalten gegen Bossuet, mit welchem er, da derselbe bereits am königlichen Hofe lebte, über die Mittel der Wiedervereinigung der Hugenotten mit der Kirche verhandelte; seinem persönlichen Rücktritte in die Kirche kam der Tod zuvor. Wol aber gelang es Bossuet, dessen Schrift in Metz großes Aufsehen unter den Protestanten hervorgerufen hatte, durch eine Reihe nachfolgender Conferenzvorträge viele derselben näher an sich zu fesseln, und zum Übertritte zum Katholicismus zu bewegen. Großer Segen ruhte auf einer, nach den Weisungen des heiligen Vincenz von Paul durch Bossuet geleiteten Mission, die auf Antrieb der Königin-Mutter Anna von Österreich durch Lazaristenpriester in Metz gehalten wurde, um die von Bossuet angebahnten Erfolge zu befestigen und zu erweitern.

§. 769.

Schon damals faßte Bossuet den Gedanken, einen kurzen Abriß der katholischen Lehre auszuarbeiten, welcher das Wesentliche derselben klar und übersichtlich darlegen sollte, um den durch unzählige Vorurtheile und falsche Meinungen über den Inhalt der katholischen Lehre irregeleiteten Protestanten ein unbefangenes Urtheil über dieselbe, und damit das Zurechtfinden in derselben zu ermöglichen. Bossuet hatte diesen Abriß der katholischen Lehre auch bald fertig, unterließ jedoch, demselben eine weitere Verbreitung zu geben, sondern beschränkte sich darauf, einzelnen Protestanten, mit welchen er in nähere Berührung kam, Abschriften desselben in die Hände zu geben; so den Brüdern Dangeau, Enkeln des Ritters Mornay du Plessis, und dem Marschall Turenne, welche nach ihrer Bekehrung bereitwilligst eingestanden, der Schrift Bossuet's die Berichtigung vieler Vorurtheile, die sie früher gehegt, zu verdanken. Turenne war durch sein unausgesetztes Anliegen Ursache, daß Bossuet, damals

bereits Bischof von Condom, sich endlich dazu verstand, die Schrift unter dem Titel Exposition de la foi catholique sur les matières de controverse drucken zu lassen (a. 1671), nachdem er sie vorausgehend dem französischen Episcopate und der Sorbonne zur Begutachtung und Prüfung übermittelt hatte. Binnen Kurzem wurde sie in's Englische, Vlämische, Italienische und Lateinische übersetzt, und erschien in wiederholten Auflagen; die Einwendung der durch die Erfolge der Schrift beunruhigten Calviner, daß Bossuet nicht das wahre und echte katholische Lehrsystem, sondern eine auf täuschende Überredung der Protestanten berechnete Darstellung desselben biete, bewog Bossuet, die ausdrückliche Approbation des Papstes nachzusuchen, die ihm mittelst Breve vom 4. Jän. 1679 zu Theil wurde [1].

Bossuet geht in seiner Exposition de la foi catholique davon aus, daß die calvinistischen Theologen selber zugestehen, die katholische Kirche bekenne sich zu allen Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens. Sie suchen freilich dieses Zugeständniß wieder möglichst abzuschwächen, indem sie behaupten, daß aus den der katholischen Lehre eigenthümlichen Sätzen Folgerungen sich ergäben, durch welche jene Fundamentalartikel wieder aufgehoben würden. Wenn indeß die Reformirten consequent verfahren wollen, so können sie über die Katholiken nicht strenger urtheilen als über die Lutheraner; wenn sie der Abendmalslehre der letzteren eben so sehr, wie jener der Katholiken Consequenzen zuschreiben, welche gegen die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur Christi gekehrt sind, und wenn sie dessen ungeachtet nicht annehmen, daß die Lutheraner jenen Irrthum hinsichtlich der Menschheit Christi wirklich hegen, so können sie auch den Katholiken die aus den Sätzen der katholischen Doctrin gefolgerten Glaubensirrthümer nicht als formelle Irrthümer imputiren. Indeß beruhen jene Folgerungen selber nur auf einer unrichtigen und entstellenden Auffassung der katholischen Lehren; nur in Folge einer solchen Auffassung kann es scheinen, als ob die katholische Lehre der absoluten Machtherrlichkeit Gottes der Würde des al-

---

[1]) Bezüglich der Behauptung der Hugenotten, daß die von Innocenz XI approbirte Edition der Exposition de la foi von der ursprünglichen wesentlich abweiche, vgl. Bausset Histoire de J. B. Bossuet, Evêque de Meaux (Versailles, 1814), Tom. I, Append., p. 462—500.

einzigen Mittlers Christi und der überfließenden Fülle seiner Verdienste Eintrag thäte. Wir Katholiken sind jedoch in der glücklichen Lage zu zeigen, daß die Lehren des katholischen Bekenntnisses nicht nur keine, der Ehre Gottes und Christi abträgliche Consequenzen zulassen, sondern überdieß Gottes und Christi Ehre in das erhabenste Licht stellen. Bossuet zeigt dieß zunächst in Bezug auf die Anbetung Gottes, welche durch die richtig verstandene Verehrung der Heiligen, so wie durch den Cult der Bilder und Reliquien nicht nur nicht beeinträchtiget, sondern vielmehr befördert wird. Die Erklärungen des trienter Concils über diese Puncte beugen im Voraus allen jenen vorurtheilsvollen Auffassungen vor, welche unter den Protestanten gang und gäbe sind. Ähnlich verhält es sich mit der katholischen Lehre über die Rechtfertigung; das Concil erklärt ausdrücklich, daß wir unsere Gerechtigkeit einzig der erbarmenden Gnade Gottes zu danken haben. Die Bußen und Satisfactionen, deren Entrichtung den Bereuenden obliegt, beweisen nicht, daß Christi Satisfaction nicht genüge; sie sind vielmehr als jene Bedingungen zu verstehen, unter welchen Christus, der durch den für unser Heil bezahlten unendlichen Lösepreis ein unbedingtes Recht über uns erlangt hat, uns die Gnade der Verzeihung zufließen lassen will. Die Sacramente beweisen durch die ihnen nach katholischer Auffassung zukommende Wirksamkeit ex opere operato die Macht und Wirksamkeit Gottes und des Heilsverdienstes Christi, und können demnach nicht ohne Beeinträchtigung und Schmälerung der Ehre Gottes und Christi verworfen werden. Das von Christus angeordnete Essen von seinem Leibe (Matth. 26; Luk. 22) hat sein Vorbild in der alttestamentlichen Sitte der Juden, vom Opferfleische zu essen, und soll jedem einzelnen Genießenden ein immerwährendes Zeugniß sein, daß er sein anbetungswürdiges Fleisch für uns angezogen und geopfert hat. Den Juden war verboten, vom Fleische der Sühnopfer zu essen, um sie zu mahnen, daß die Sühne der Schuld nicht unter dem Gesetze und durch das Blut der Opferthiere bewirkt werde; aus dem entgegengesetzten Grunde aber ist in der Kirche des Neuen Bundes das Essen vom Leibe Christi angeordnet. Den Juden war das Trinken vom Opferblute untersagt (3 Mos. 17, 11), den Christen ist es geboten (Matth. 26, 21). Daraus erhellt, daß uns Christus in Wahrheit sein Fleisch und Blut zum Genusse geben wollte; die Meinung, daß Brot und Wein

beim Abendmale bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi sein sollten, verträgt sich nicht mit den Worten Christi, der das Brot ausdrücklich seinen Leib, den Wein sein Blut nannte. Welchen Sinn könnten diese Versicherungen Christi haben, da sich, wenn sie nicht buchstäblich gelten sollen, gar kein Grund denken läßt, weßhalb er das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut genannt hätte? Der Umstand, daß das christliche Abendmal die Gedächtnißfeier des Todes Christi sein soll, schließt die Gegenwart Christi im Sacramente nicht aus, sondern vielmehr ein, da sie eben auf diese Gegenwart gegründet ist. Die französischen Calvinisten verhehlen sich selber nicht, daß die Herabsetzung der Abendmalselemente zu bloßen Erinnerungszeichen den Weg zur socinianischen Läugnung der Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes bahne. Sie geben zu, daß Christus durch das Abendmal uns auf eine Art zu Theil werde, wie er uns weder durch das Evangelium, noch durch die Taufe zu Theil wurde; sie sagen weiter noch, daß der Leib Christi, der einstmals für uns geopfert worden, uns jetzt gereicht werde, um uns zu vergewissern, daß wir an dem Segen jener sühnenden Opferung Theil haben. Welchen Sinn haben diese Zugeständnisse ohne Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sacramente? Diese reale Gegenwart ist aber zufolge der keiner Mißdeutung fähigen Worte Christi, der das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut nennt, nur als Folge der Wesensverwandlung des Brotes und Weines zu verstehen, diese Verwandlung selber eine Wirkung der göttlichen Allmacht, an welcher zu zweifeln nicht erlaubt ist. Im Mysterium der Abendmalsfeier sind zwei Acte zu unterscheiden: Consecration und Communion. Die Consecration wird in zwei gesonderten Acten vollzogen, in deren einem das Brot, im anderen der Wein consecrirt wird. Die gesonderte Consecration des Weines stellt die abstractio sanguinis a corpore dar, und zufolge dessen wird die Abendmalshandlung zu einer ausdrucksvollen Darstellung des von Christus am Kreuze erlittenen Todes; in Folge der realen Gegenwart Christi aber ist diese Darstellung zugleich auch eine wirkliche, obschon unblutige Wiederholung und Erneuerung des Kreuzopfers Christi und die besondere Form, unter welcher Christus fortfährt, uns vor Gott dem Vater als Fürbitter zu vertreten (Hebr. 9, 24). Indem wir uns mit Christo im Geiste einigen, wird sein Opfer unser Opfer, unsere Bitten werden in das Opfer Christi aufgenommen, und als

Bitte und Opfer Christi von Gott angenommen. Das Gesagte genügt, die Vorurtheile der Calvinisten zu entkräften, welche meinen, daß die Messe ein neues, vom Kreuzesopfer völlig verschiedenes Opfer sei, das gefeiert werde, weil man Christi Opfer am Kreuze für unzureichend halte; eben so fallen die Einwürfe hinweg, welche man aus dem Hebräerbriefe herholt, dem zufolge Christus einmal sich geopfert hat und nicht wieder stirbt, nachdem er einmal für uns gestorben ist. Die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente zugegeben, ist es ferner sehr leicht, die Bedenken gegen die Communion unter Einer Gestalt zu entkräften. Schließlich bespricht Bossuet noch die katholischen Lehren über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes, über die Auctorität der Kirche, des heiligen Stuhles und des Episkopates. Die Auctorität der Kirche ist durch das apostolische Glaubensbekenntniß bekräftiget; die Klage, daß die Kirche sich zur Herrscherin in Glaubenssachen aufwerfe, würde nicht gehört werden, wenn man in's Auge fassen wollte, daß die Kirche sich nicht nur allwegs der Schrift unterordne, sondern überdieß durch ihre ganze Vergangenheit, durch ihre Traditionen, durch die alten Glaubenssymbole, Conciliententscheidungen und durch die Declarationen der Väter über den Sinn der Schrift gebunden sei. Die Reformirten selber haben auf der Synode zu Charenton a. 1644 den Satz der Independenten verworfen, daß jede Kirche sich selber nach eigenen Gesetzen, in kirchlichen Dingen von niemand abhängig, an keine Respectirung von Colloquien und Synodalbeschlüssen gebunden, verwalten solle. Die Charentoner meinten, zufolge dieses Beschlusses würden eben so viele Kirchen entstehen, als es Pfarreien gebe. Die hugenottische Nationalsynode vom J. 1578 ermächtigte vier Wortsdiener, nach eigenem Ermessen rücksichtlich eines die Union zwischen Lutheranern und Calvinern betreffenden Glaubensbekenntnisses zu urtheilen und zu handeln; wie können die Calviner bei solchen Umständen den Katholiken einen Vorwurf daraus machen, daß diese den Beschlüssen großer, allgemein anerkannter Synoden sich willig unterordnen?

Über den letzteren Punct, die Auctorität der Kirche anbelangend, war Bossuet einige Jahre nach Veröffentlichung seiner Exposition mit dem Wortsdiener Claude mündlich zu verhandeln veranlaßt auf Wunsch des Hoffräuleins de Duras, welche zur katholischen Kirche überzutreten geneigt war, vorerst aber über einige ihrer

noch übrigen Bedenken durch Anhörung einer Beredung gewisser Puncte zwischen Bossuet und Claude aufgeklärt zu werden wünschte. Claude ließ sich zu dieser Unterredung bereit finden, welcher nur wenige, und mit Ausnahme einer katholischen Dame, lauter protestantische Zeugen beiwohnten. Bossuet vertheidigte in diesem Gespräche, welches sich durchwegs innerhalb der Gränzen der feinsten Sitte und des vornehmsten Anstandes hielt, die zwei Hauptsätze, daß kein Einzelner das Recht habe, sich von der Kirche zu trennen, und daß sowol die Taufe als auch das von allen Christen geglaubte apostolische Glaubensbekenntniß jedem Gläubigen die Verpflichtung auferlege, an die Auctorität der Kirche zu glauben, durch deren Vermittelung ja jeder Einzelne die Schrift und deren richtigen Sinn kennen lerne. Claude hielt dem ersten Satze Bossuet's das Urtheil der Synagoge entgegen, welche Christum verurtheilte, und wollte wissen, ob nicht die Einzelnen, welche dem Verdammungsurtheile der an Christus nicht glaubenden Synagoge zuwider Christum für den Messias hielten, im Rechte waren, wenn sie von der Synagoge sich trennten? Bossuet erwiderte darauf, daß sie nur deßhalb im Rechte waren, weil in Christus Gott selber in unmittelbarer Sichtbarkeit sich darstellte, und in dieser seiner sichtbaren Selbstbezeugung das gegen ihn lautende Urtheil der Synagoge als unwahr erscheinen ließ. Wenn Christus nochmals sichtbar erschiene, und wider die katholische Kirche zeugte, würde auch Bossuet sich für berechtiget und verpflichtet erachten, der katholischen Kirche den Gehorsam aufzusagen; sonst aber in keinem Falle. Gegen den zweiten Hauptsatz Bossuet's wendete Claude ein, daß er für die katholische Kirche specifisch gar nichts beweise, und auf denselben der Grieche, der Armenier, der Protestant, jeder zu Gunsten seiner Kirche, in der er geboren werde, mit demselben Rechte sich berufen könne. Bossuet erwiderte, daß Claude die Protestanten nicht mit den Griechen und Armeniern zusammenstellen könne; mit letzteren könne man streiten, welche Kirche die wahre sei, mit den Protestanten jedoch nicht, weil sie überhaupt der Kirche als solcher keine entscheidende Auctorität einräumen. Der protestantische Gläubige könne nicht einmal auf das Wort der Kirche glauben, daß die Schrift das Wort Gottes sei. Über diese letztere Bemerkung entspann sich eine lebhafte Debatte; Bossuet blieb bei seinem Satze, der Protestant könne nicht fide divina wissen, ob die Bibel wahr oder eine Fabel sei. Nach

Besprechung mehrerer anderer Puncte von untergeordnetem Belange schloß die fünfstündige Conferenz. Der von Bossuet ersehnte Erfolg derselben war erreicht, die Dame legte das katholische Glaubensbekenntniß ab. Bossuet setzte auf Wunsch mehrerer Freunde einen schriftlichen Bericht über das Gespräch auf, welcher durch Abschriften vervielfältiget, zugleich aber auch entstellt wurde. Eine dieser entstellten Abschriften gelangte in Claude's Hände, der nun seinerseits einen Bericht über das Gespräch drucken ließ, welchem gegenüber Bossuet nicht schweigen konnte, und eine möglichst sachgetreue Schilderung des Herganges, nebst weiteren Erklärungen darüber veröffentlichte [1]). Einer wiederholten dringlichen Aufforderung Bossuet's zur Fortsetzung der mündlichen Verhandlungen gab Claude weiter keine Folge.

Bossuet's Biograph [2]) zählt eine Reihe hervorragender Persönlichkeiten auf, welchen die Lecture der Schriften Bossuet's und namentlich seine Exposition de la foi catholique den Weg zur Rückkehr in die alte Kirche ebnete. Demzufolge wurde die genannte Schrift erklärlicher Weise von protestantischer Seite scharf bekämpft. Eine dieser Gegenschriften wurde von A. Arnauld einer Besprechung unterzogen [3]), aus welcher man die Einwendungen der calvinischen Prediger gegen das ihrer Sache gefährliche Buch Bossuet's kennen lernen kann. Sie bestreiten z. B. die mancherlei Zugeständnisse reformirter Theologen, auf welche Bossuet seine Argumentationen stützt; sie bezweifeln die Authenticität und theologische Correctheit seiner Darstellung des katholischen Lehrsystems, und geben jener des Jesuiten Crasset, die statt der großartigen, durch Papst, Cardinäle und Bischöfe über Bossuet's Exposition ausgesprochenen Anerkennung nur die Approbation zweier oder dreier Ordensbrüder aufzu-

---

[1]) Conference avec M. Claude, Ministre de Charenton sur la matière de l'Eglise. Paris, 1682.

[2]) Bausset O. c. Tom. II, p. 430—451.

[3]) Reflexions sur un livre intitulé: »Preservatif contre le changement de religion«. Qui font voir le peu de solidité et de jugement de cet Auteur dans la manière, dont il combat l'Exposition de la doctrine catholique de M. l'Evêque de Meaux et dans la plainte, qu'il fait que les Prétendus Réformés souffrent en France une persécution cruelle. Antwerpen, 1682. Abgedr. in Arnauld Oeuvres (Paris, 1727) Tom. XII, p. 513—591.

weisen hat, den Vorzug. Leider kann es Arnauld nicht unterlassen, bei Erwähnung Crasset's seine tiefe Abneigung gegen die Jesuiten durchblicken zu lassen [1]), auf deren polemische Leistungen er auch in einer anderen Schrift ziemlich geringschätzig herabblickt — nach unserem Dafürhalten mit Unrecht, und mit Verkennung der achtungsvollen Rücksichten, die der Vertheidiger der katholischen Wahrheit seinen priesterlichen Mitstreitern jedenfalls schuldet, selbst wenn die Leistungen derselben unzulänglich wären. Im Übrigen führt Arnauld gegen Bossuet's Gegner manchen glücklichen Streich; er weist ihnen in ihren Behauptungen über die Entbehrlichkeit der Taufe und die ursprüngliche Gleichheit aller Pastoren schlagend ihren Widerspruch gegen die ältesten Traditionen der Kirche nach, und überführt sie aus dem wiederholten Wechsel ihrer Meinung in letzterem Puncte und anderen der Rathlosigkeit ihres Verhaltens zur Geschichte der urchristlichen Zeit. Arnauld kommt noch in einer anderen Schrift [2]) auf Bossuet's Exposition zu sprechen, um die von calvinischer Seite dagegen erhobenen Beschuldigungen der Begünstigung des Deismus, Socinianismus u. s. w. zu beleuchten.

§. 770.

Wir haben in dem bisher Angeführten die allgemeinen Züge des von Bossuet in seinen Argumentationen gegen die französischen Reformirten eingeschlagenen Verfahrens kennen gelernt. Wir gehen nunmehr auf einige weitere Schriften über, in welchen Bossuet die ihm geläufige Behandlungsart auf einzelne Controversfragen anwendete. Dahin gehört seine Unterweisung an die Neubekehrten der Diöcese Meaux, die Bossuet seit a. 1681 inne hatte, sein Pastoralschreiben über die Ostercommunion, seine Abhandlung über die Communion unter beiden Gestalten, über die adoratio crucis, und endlich seine Erklärung der heiligen Messe [3]). Der Osterbrief Bossuet's [4]) fällt in die Zeit unmittelbar nach Aufhebung des Edictes von

---

[1]) Arnauld war ein Sohn jenes französischen Parlamentsrathes, dessen Auftreten gegen die Jesuiten Oben S. 575, Anm. 3 erwähnt worden ist.

[2]) Apologie pour les Catholiques contre les faussetés et les calomnies d'un livre intitulé: „La Politique du Clergé de France.“ (Lüttich, 1681) P. II, chapp. 1—4.

[3]) Vgl. Bd. III, S. 163, Anm.

[4]) Lettre pastorale de Monseigneur l'Evêque de Meaux aux nouveaux

Nantes, und enthält nebst einer Aufforderung zur Erfüllung der allen Gläubigen gebotenen österlichen Pflicht auch Warnungen vor einigen sogenannten Pastoralbriefen oder Flugblättern, welche unter den in die katholische Kirche zurückgetretenen Protestanten verbreitet wurden. Der Inhalt jener Blätter gibt Bossuet Anlaß, über Heiligenverehrung, Bildercult, kirchliche Ceremonien, Anbetung Jesu Christi im Sacramente, Communion unter Einer Gestalt zu sprechen. Die dem letzteren Puncte speziell gewidmete Schrift[1]), die einige Jahre vor den Osterbriefen erschienen war, hebt in ihrem ersten Theile jene Fälle hervor, in welchen bereits in der alten Kirche die Communion unter bloß Einer Gestalt gereicht wurde, und zeigt im zweiten Theile, daß die Protestanten vergeblich sich bemühen würden zu zeigen, daß die Wirkung des Sacramentes durch die Sumtion unter beiden Gestalten bedingt sei. Die nähere Auseinandersetzung dieses Punctes und der Sufficienz der Sumtion unter Einer Gestalt ist mit einer Polemik gegen G. Calixt und Jurieu verflochten, welche ihn veranlaßt, auf die Geschichte der Kelchentziehung einzugehen, und die Idee der Concomitanz zu vertheidigen, welche von Jurieu selber als eine unabweisliche Consequenz des Transsubstantiationsdogmas erkannt wird.

Die Pastoralunterweisung an die Neubekehrten der Meauxer Diöcese besagt schon durch ihren unten angeführten Titel[2]), was in ihr zu suchen sei. Bossuet unterscheidet zweierlei Arten von Versprechungen, die der Kirche zu Theil geworden sind; die einen erfüllen sich sichtbar auf Erden, jene der zweiten Art beziehen sich auf eine unserem Auge nicht sichtbare Ordnung, und werden sich im künftigen Leben vollkommen erfüllen. Die ewige Vollendung der Kirche gehört dem Jenseits an; die unwandelbare Dauer der Kirche auf Erden durch alle Stürme der Zeit und ihre Verbreitung über die ganze Erde ist eine unserer zeitlichen Erfahrung anheimfallende

---

Catholiques de son diocese, pour les exhorter a faire leurs paques, et leur donner les avertissemens necessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres, 1686.

[1]) Traité de la Communion sous le deux especes, 1682.

[2]) Instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise, pour montrer aux reunis par l'expresse parole de Dieu, que le même principe, qui nous fait chretiens, nous doit faire aussi catholiques.

Thatsache. Diese unwandelbare Dauer der Kirche durch alle Zeit stützt sich auf die Verheißung des Herrn, daß er stets bei seiner Kirche bleiben werde. Christus hat jedoch nirgends versprochen, daß seine Kirche nur aus Heiligen bestehen werde; demnach ist seine erwähnte Verheißung auf die sichtbare Kirche, soweit diese über dem Fundamente der Apostel und Propheten erbaut ist, und in der Gemeinschaft derselben Lehren und derselben Sacramente unter der perpetuirlichen Führung der ununterbrochen fortgesetzten Reihe der Nachfolger der Apostel besteht, zu beziehen. Der Glaube an diese sichtbare Kirche ist ein Fundamentalartikel der christlichen Lehre, und die Lossagung von der Kirche demnach eine unmittelbare Versündigung gegen den Geist der christlichen Wahrheit; dieselben Gründe, welche uns gebieten, Christen zu sein, heißen uns auch Katholiken sein. Es muß allerdings, wie der Apostel sagt, Häresien geben; ihr Auftauchen ist die nothwendige Prüfung der Treue der Gläubigen, die sich im Kampfe mit der Versuchung bewähren soll. Die christliche Wahrheit verliert durch das Auftauchen der Neuerungen nichts; diese tragen vielmehr zur Verdeutlichung der christlichen Wahrheit bei, indem die Kirche jedem Widerspruche gegen die von ihr behütete Wahrheit eine bestimmte und bündige Erklärung gegenüberstellt, durch welche constatirt wird, was bis zum Auftreten der nun abzuweisenden Neuerung in der Kirche geglaubt worden ist. Die Meinung, daß die in der Kirche hinterlegte und gehütete christliche Wahrheit durch auftauchende Irrthümer und Häresien verdunkelt, entstellt oder verdrängt werden könnte, ist Eingebung einer eitlen, kleingläubigen Furcht, welche auf den der Kirche versprochenen Beistand Christi vergessen macht. Wäre die Kirche fehlbar, wo hätten wir eine Garantie für die Möglichkeit der Erlangung und Behauptung des Besitzes der ächten und unverfälschten christlichen Lehre? Müßte der Mangel einer solchen Garantie nicht zum völligen Indifferentismus in Sachen des christlichen Glaubens führen?

Basnage's Angriffe auf diese Pastoralinstruktion [1]) bewogen

---

[1]) Traité des préjuges faux et legitimes, ou Reponse aux lettres et instructions pastorales de quatre Prelats: Mrs de Noailles Cardinal Archevêque de Paris; Colbert, Archevêque de Rouen; Bossuet Evêque de Meaux et Nesmond Evêque de Montauban; divisé en trois tomes. Delft, 1701.

Bossuet, eine Apologie derselben abzufassen, die er jedoch nicht an Basnage, sondern, abermals in Form einer Pastoralunterweisung, an die Leser seiner ersten Instruction richtete [1]). Basnage beanstandet die Ausdeutung, welche Bossuet der Verheißung Christi Matth. 18, 18 — 20 gab; es scheint ihm völlig unzukömmlich, auf diese wenigen Worte der Schrift alle von der katholischen Kirche beanspruchten Machtbefugnisse bauen zu wollen. Dann wäre es aber auch unzukömmlich — entgegnet Bossuet — auf die wenigen Worte, in welchen Christus die Liebe zu Gott über Alles, und des Nächsten wie seiner selbst, als die Summe des Gesetzes und der Propheten erklärt, die gesammte christliche Moral und Lebenspraxis stützen zu wollen. Übrigens anerkennen ja der anglikanische Theolog Bull und die dortrechter Synode die Infallibilität der in ihren Vorstehern repräsentirten sichtbaren Kirche. Bossuet's weitere Erörterungen sind den Einwendungen gewidmet, welche Basnage gegen die katholische Auslegung der Verheißung Christi, alle Tage bis an das Ende der Zeit bei den Seinen bleiben zu wollen, erhebt. An die Widerlegung dieser Einwendungen schließt sich eine Kritik der geschichtlichen Aufstellungen Basnage's, welcher die Existenz einer Einen und allgemeinen Kirche im apostolischen Zeitalter läugnet, die von Christus gemachte Verheißung des heiligen Geistes auf die Apostel beschränkt, die Gesammtkirche des 4ten Jahrhunderts in den Arianismus sinken läßt, nicht zugibt, daß die griechische Kirche je den römischen Kirchenprimat anerkannt hätte, und die Lehre des Paschasius als unerhörte Neuerung in der Abendmalslehre hinstellt. Es war nicht schwer, diese schon oft gehörten und widerlegten Ansichten abermals zu widerlegen; bewunderungswürdig ist aber die Art und Weise, in welcher sich Bossuet seiner Aufgabe entledigte. Seine Erwiderung ist nicht eine Streitschrift gewöhnlicher Art, sondern ein in großartigem Stile angelegtes Kunstwerk erhabener Beredsamkeit, ein Werk von durchsichtigster Klarheit und künstlerischer Rundung, groß und einfach in der Anlage, reich in der Ausführung, allüberall auf die einfachste und natürlichste Auffassung zurückgehend, und doch stets durch Neuheit und Originalität der Gedanken überraschend,

[1]) Seconde Instruction pastorale sur les promesses du Jesus Christ à son Eglise.

allüberall aber von jener Würde gehoben und getragen, welche der wahren und echten geistigen Vornehmheit eigen ist.

§. 771.

Noch als Bischof von Condom wurde Bossuet zusammt dem Bischof von Grenoble durch den König aufgefordert, sein Gutachten über drei berühmt gewordene Werke abzugeben, deren eines von Nicole, das andere von Arnauld herrührte, das dritte die Frucht einer gemeinsamen Arbeit Arnauld's und Nicole's war. Bossuet empfahl diese drei Werke auf das wärmste; sie traten seinen eigenen Schriften gegen die französischen Reformirten ergänzend zur Seite, und sollen deßhalb hier in einem kurzen Überblicke vorgeführt werden.

Das von Bossuet mit so auszeichnendem Lobe hervorgehobene Werk Nicole's, welches zuerst a. 1571 erschien, und in seiner erneuerten Ausgabe durch einige gegen Claude gerichtete Zusätze bereichert worden ist[1]), behandelt das von Bossuet wiederholt besprochene Thema, daß die Trennung von der katholischen Kirche als einzig legitimer Form der christlichen Gemeinschaft sich in keinerlei Weise rechtfertigen lasse. Nicole verfolgt dieses Thema noch weiter in zwei nachfolgenden Schriften[2]), welche demnach mit der ersten ein zusammenhängendes Ganzes bilden, und in ihrer Gesammtheit die Rechtfertigung des katholischen Kirchenbegriffes zum Zwecke haben. Die Reformirten — bemerkt Nicole — rechtfertigen ihre Trennung von der katholischen Kirche dadurch, daß letztere, wie sie dafürhalten, in grundwesentlichen Artikeln von der christlichen Wahrheit abgeirrt sei. Somit obläge den Vertheidigern der katholischen Kirche zu zeigen, daß eine solche Abirrung nicht statt habe. Diese Art der Vertheidigung würde erfordern, daß alle einzelnen Lehrpuncte des christlichen Bekenntnisses durchgegangen, und in jedem derselben die

---

[1]) Préjugés légitimes contre les Calvinistes, augmentés de deux additions considerables contre M. Claude dans sa Defense de la Reformation et d'un Avertissement sur l'unité de cette edition.

[2]) Les Prétendus Réformés convaincus de schisme. Pour servir de réponse à un écrit intitulé: Considerations sur les lettres circulaires de l'assemblée du Clergé de France de l'anné 1682. — De l'unité de l'Eglise, ou Refutation du nouveau systéme de M. Jurieu.

katholische Auffassungsweise als die richtige nachgewiesen werde. Es läßt sich indeß auf einem kürzeren und minder umständlichen Wege zum Ziele kommen, sofern nämlich, ohne auf die einzelnen Lehrpuncte einzugehen, auf eine, die Reformirten zur Zustimmung nöthigende Weise gezeigt werden kann, daß ihre Trennung von den Katholiken, was immer deren Motive sein mögen, den unläugbaren Charakter des Schisma an sich habe. Diejenigen, welche sich von der Kirche trennen, müssen wissen, weßhalb sie dieß thun; nun besteht der weitaus größte Theil der Mitglieder der reformirten Gemeinden aus Menschen, die in Sachen der biblischen Religionslehre kein eigenes oder selbstständiges Urtheil haben, und weder die Canonicität der Schriften, noch auch die authentische Richtigkeit des den biblischen Worten unterlegten Sinnes zu prüfen im Stande sind. Das Kriterium eines unmittelbaren Wahrheitssinnes, auf welches Claude zu Gunsten dieser einfachen Menschen sich beruft, ist für den in Rede stehenden Zweck völlig unzureichend; wie soll ein einfacher Mensch ohne alle andere Beihilfe durch seinen angebornen Wahrheitssinn unmittelbar herausfinden, daß die von den Socinianern gegen die Gottheit Christi angeführten Schriftstellen dem christlichen Bekenntniß der Gottheit Christi nicht Eintrag thun? Wie kann er überhaupt über diesen Punct in's Klare, und zur vollen, unumstößlichen Gewißheit kommen, wenn ihm das Zeugniß und die Überlieferung der Kirche nichts gelten darf? Claude's Gegenbemerkung, daß einfachen Menschen auch die Auctorität der Kirche nicht so schlechthin einleuchte, ist einfach ein Sophisma; die Auctorität der Kirche bezeugt sich dem einfachen unentwickelten Wahrheitssinne durch die imposante Macht einer vielhundertjährigen Tradition. Es steht z. B. fest, daß im 4ten Jahrhundert allgemein die Verehrung der Heiligen anerkannt und geübt wurde, und daß sie in allen nachfolgenden Jahrhunderten ein integrirender Theil der kirchlichen Andachtsübungen war; sollte es sich nicht unmittelbar nahe legen, daß dasjenige, was durch eine Reihe von Jahrhunderten von Allen, und zwar von den besten, frömmsten, erleuchtetsten Menschen anerkannt und geübt wurde, ein wahrhaft christlicher Brauch sein müsse? Wenn nun in gleicher Weise die Infallibilität der sichtbaren katholischen Kirche bezeugt ist, wäre es da noch vernünftig, an derselben zu zweifeln? Die Reformirten anerkennen wol auch in ihrer Weise die Infallibilität der Kirche, lassen aber diese einzig aus

den Gerechten bestehen; da man keine Bürgschaft dafür habe, ob die auf den bisherigen allgemeinen Concilien versammelt gewesenen Männer auch Gerechte gewesen, so seien die Beschlüsse derselben nicht als bindend zu erachten, und den Gerechten stünde es zu, diese Beschlüsse nach eigenem Ermessen abzuändern. Diese Theorie ist die widersinnigste, die sich denken läßt, und widerstreitet eben so sehr dem Gebote der christlichen Demuth, die jedem Christen obliegt, wie sie den Grundsätzen der gesunden Vernunft widerstreitet. Während die allgemeine Kirche über die Gefahr zu irren nicht erhaben sein soll, wäre jeder einzelne sogenannte Gerechte in der Calvinergemeinde infallibel! Diese Widersinnigkeit ist nur eine aus jenen mehreren, welche der Lehre der Reformirten zur Last fallen und zu positiven Zeugnissen wider dieselbe sich gestalten. Abgesehen hievon aber, mögen die Reformirten nur auf jene Eine Frage antworten, wie sie die Giltigkeit der in ihrer Secte gespendeten Taufen zu rechtfertigen vermögen, da die ersten Mitglieder der Secte, die noch in der katholischen Kirche getauft worden waren, eine nach Ansicht der Reformirten ungiltige, weil häretische, Taufe empfangen hatten, und aus diesem Grunde auch, zufolge der Lehren der reformirten Dogmatik, keine giltige Taufe spenden konnten! Überdieß kennt die Schrift nur Immersionstaufen und keine Kindertaufen; wie wollen die Reformirten, die unter Verwerfung der kirchlichen Tradition ausschließlich an die Schrift sich halten, die Taufen der Kinder und die Ertheilung der Taufe durch Begießung rechtfertigen? Die augenfälligen Abweichungen des Abendmalsritus der Reformirten von jenem der altchristlichen Kirche lassen kein günstiges Präjudiz für eine richtige Auffassung der Bedeutung des christlichen Abendmales seitens der Reformirten aufkommen. Die Bestellung und Einsetzung der Geistlichen durch die Gemeinde anstatt der erweislich in der Schrift und apostolischen Überlieferung begründeten Ordination durch die Diener der Kirche, und zwar durch die Nachfolger der Apostel, ist ein sichtliches und unläugbares Zeichen, daß den Geistlichen der Reformirten die legitime Vocation fehlt; sie empfangen dieselbe nicht von Christus, sondern von der Gemeinde, die durch sie regiert werden soll!

Eine umständliche Widerlegung widmet Nicole dem von Jurieu aufgestellten Kirchenbegriffe. Jurieu meint, die altchristliche Kirche sei durch eine Mehrheit von Kirchengenossenschaften constituirt

worden, die, obwol in mancherlei Lehrpuncten von einander abweichend, in der Hauptsache d. i. in den Fundamentalartikeln unter einander einig gewesen wären. Dieser Kirchenbegriff widerspricht völlig den Anschauungen der altchristlichen Zeit und Kirche, welche Schismatiker und Häretiker in ihrem Schooße schlechterdings nicht duldete, und ohne zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln zu unterscheiden, jede falsche Meinung verurtheilte. Jurieu's Begriff der „allgemeinen Kirche“ als einer solchen, „die nicht urtheile, richte und verdamme“, ist ein völlig unhistorischer, neuer und seltsamer Begriff. So lange man in der Christenheit den Artikel: Credo in ecclesiam catholicam, kannte und bekannte, hat man an eine Gemeinschaft mit einem bestimmt ausgeprägten Bekenntniß gedacht, dessen Fassung jedes abweichende Bekenntniß durch sich selber ausschließt. Jurieu meint, die alte Kirche hätte die Taufe einiger Häretiker anerkannt, anderer verworfen; erstere hätten in den Fundamentalartikeln mit ihr übereingestimmt, letztere nicht. Diese Behauptung erweist sich bei näherer Befragung der Geschichte als Fiction. Die von den Arianern geläugnete Gottheit Jesu Christi ist gewiß ein Fundamentalartikel der christlichen Religion; gleichwol ließ die Kirche die arianischen Taufen gelten, und verwarf nur diejenigen, die nicht gemäß der evangelischen Vorschrift auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gespendet waren. Nicht minder verunglückt sind die übrigen Belege, welche Jurieu für seine Theorie aus der Kirchengeschichte des N. T. sowol, wie des A. T. beibringt. Er kann nicht beweisen, daß das von Juda religiös getrennte Israel heilige Männer als Propheten gehabt habe; er bemüht sich vergeblich, die mancherlei vorübergehenden Conflicte der römischen Kirche mit den asiatischen Kirchen oder jener von Constantinopel für seine Zwecke auszubeuten, da jene Conflicte nicht in völlige Spaltungen entarteten; selbst die zeitweilige Entfremdung, welche durch das Verhalten des Acacius zwischen Rom und Constantinopel herbeigeführt wurde, will Nicole für kein Schisma angesehen wissen. Eben so wenig könne der Stand der Christenheit in der Epoche der päpstlichen Schismen für einen Stand schismatischer Zerrissenheit genommen werden; man wußte eben nur nicht, wer der rechte Papst sei, und drang deßhalb darauf, daß die Männer, deren gegen einander streitende Bemühungen, die Papstgewalt zu behaupten, den Stand der Ungewißheit mit allen seinen Nachtheilen

und Schäden zu verlängern und zu verschlimmern drohten, vom Platze träten. Das ganze System der Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln ist übrigens nur zu Gunsten einer von gewissen Protestanten gewünschten und angestrebten Vereinigung der von einander dissidirenden protestantischen Confessionen erfunden, droht aber bei der Unklarheit und Unfaßbarkeit dessen, was man unter einem Fundamentalartikel zu verstehen habe, eine Quelle neuer Scissionen unter den Protestanten zu werden. Nicole gibt eine schneidende Kritik der verschiedenen Bestimmungen, durch welche Jurieu den Begriff eines Fundamentalartikels abzugränzen sucht, und zeigt, wie das grundsätzliche Absehen von jeder kirchlich-auctoritativen Entscheidung in Bestimmung dessen, was als heilig und unverbrüchlich zu gelten habe, schließlich nur zum Brunismus d. i. zur Auflösung der christlichen Gemeinschaft in eine Unzahl von einander völlig unabhängiger und an verschiedene Religionsmeinungen hingegebenen Secten und Genossenschaften führen müsse.

§. 772.

Das zweite der von Bossuet rühmend empfohlenen Werke war Arnauld's Kritik der protestantisch-calvinischen Rechtfertigungslehre, welche Arnauld als eine principielle Aufhebung aller Moral erklärte[1]). Arnauld verhehlt sich im Voraus nicht, daß seine Schrift unter den Reformirten böses Blut machen werde; er glaubt jedoch nicht schweigen zu sollen, und meint, wenn irgend etwas, so müsse die Beleuchtung der Rechtfertigungslehre die Reformirten zur Besinnung bringen und zur Rückkehr in die alte Kirche bewegen können. Die Calvinisten halten constant an der Lehre fest, daß die größten und ungeheuerlichsten Sünden in den Erwählten den Stand der Gerechtigkeit und Gotteskindschaft nicht aufheben. Die dortrechter Synode hat sich im Namen aller Reformirten in diesem Sinne ausgesprochen, und die französischen Pastoren haben ihre förmliche Zustimmung zu den dortrechter Declarationen ausgesprochen. Die namhaftesten reformirten Theologen behaupten demzufolge, daß David auch damals, als er

---

[1]) Le reversement de la morale de Jesus Christ par les erreurs des Calvinistes touchant la justification, 1671.

sich durch Ehebruch und verrätherischen Mord befleckte, nicht aufhörte, ein Mann Gottes zu sein; daß Salomo, indem er doch wahrscheinlich nicht zu den Reprobis gehörte, auch während der Epoche seiner abgöttischen Verkehrtheit im Stande der Gerechtigkeit war. Daß solche Anschauungen der Lehre des Apostels Paulus schlechthin widersprechen, braucht kaum erinnert zu werden (vgl. 1 Kor. 6, 7 ff.; 3, 16; Eph. 5, 1 ff. u. s. w.). Aber auch die Calvinisten treten mit sich selber in Widerspruch, wenn sie neben der Vereinbarkeit des Standes der Gerechtigkeit mit schweren Sünden die unzertrennliche Verbindung von Glaube und Liebe lehren. Es ist ihnen oft entgegengehalten worden, daß ihrer Lehre zufolge die guten Werke als überflüssig erscheinen. Chamier erwidert, daß sie die guten Werke für nothwendig halten, nur nicht necessitate causae, sondern necessitate praesentiae; in welchem Grade indeß diese necessitas praesentiae urgirt werde, ist aus den vorhin angeführten, von David und Salomo hergenommenen Beispielen zu ersehen. Die reformirten Theologen suchen diese Blöße ihres Systems in mancherlei Weise zu beschönigen. Chamier beschuldiget Vigor und Panigarola, welche sich an Calvin's Satze, daß alle Sünden der Glaubenden läßlich seien, gestoßen hatten, einfach der Lüge. Andere suchen die Sache durch eine etwas mildernde Darstellung zu verdecken; in den glaubenden Sündern bleibe ein Rest oder Same zurück, den Gott seiner Zeit wecke und wachsen mache u. s. w. Sie geben zu, daß die schweren Sünden als solche den ewigen Tod zur Folge haben müßten, aber Gott könne und werde es nicht dahin kommen lassen, daß der ewige Tod wirklich eintrete u. s. w.; der Gläubige sei, wenn auch nicht in Bezug auf seine schweren Verfehlungen, so doch in Hinsicht auf seine Person gerechtfertiget d. h. mit anderen Worten, seine Sünden werden ihm nicht zugerechnet, der göttliche Beschluß und Act der Rechtfertigung und Adoption könne nicht durch menschliche Thaten (Sünden) rescindirt und annullirt werden. Demgemäß sah Beza in einem Manne, der wegen seines höchst ärgerlichen Lebens nach wiederholten fruchtlosen Ermahnungen excommunicirt werden mußte, keineswegs ein vom Leibe Christi getrenntes erstorbenes Glied, und betrachtete die Excommunication bloß als ein Mittel, durch dessen Anwendung, menschlicher Weise betrachtet, der Übergang der Wunde, die der Satan jenem ausschweifenden, aber gläubigen Manne geschlagen, in ein tödtliches Übel verhütet

werden sollte. Das tödtliche Übel ist den calvinischen Theologen einzig die finalis impoenitentia; die groben Verfehlungen, welche Glaubende sich zu Schulden kommen lassen, sehen sie als Folge der dem Menschen nach den Worten des Apostels zeitlebens einwohnenden Sünde an, ohne zu merken, daß sie hiemit einer mit der Lehre des Apostels Paulus und des heiligen Augustinus nicht zu vereinbarenden Identification der angebornen unfreiwilligen Concupiscenz mit der actuellen, selbstgewollten Sündhaftigkeit des ungebesserten Menschen sich schuldig machen. Die Beschreibung, die sie vom zeitlichen moralischen Zustande des Gerechtfertigten geben, paßt weit eher auf den Zustand des Menschen unter der Herrschaft des Gesetzes, als auf den Zustand des durch die Gnade Christi erlösten und geheiligten Menschen.

Die reformirten Theologen behaupten, daß derjenige, der die Rechtfertigungsgnade wirklich niemals empfangen habe, derselben nicht mehr verlustig gehen könne. Der Umstand, daß sie selbst die Stelle Ezech. 3, 20, die ausdrücklich das Gegentheil besagt, im Sinne ihrer Lehre deuten zu können glauben, dürfte für sich allein genügen zu beweisen, daß mit Jenen, welche ausschließlich nur das todte Schriftwort als Glaubensregel gelten lassen wollen, nimmer fertig zu werden ist. Deßungeachtet muß gefragt werden, ob die Reformirten auch in der Parabel vom Sämann, und in den Stellen Hebr. 6, 4; 10, 26 die gegen sie sprechenden biblischen Instanzen nicht erkennen? Nach der Ansicht der Calvinisten sind die von gläubigen Eltern stammenden Kinder gerecht und heilig, mögen sie mit oder ohne Taufe versterben; wenn nun der einmal erlangte Rechtfertigungsstand unverlierbar ist, so ist es schlechterdings undenkbar, daß die Nachkommen christlicher Eltern je böse werden und unselig enden! Dieses Argument ist den Calvinern oft, und nicht bloß von den Katholiken, sondern auch von den holländischen Remonstranten vorgehalten worden; die calvinischen Pastoren wußten hierauf nichts zu erwidern. Die Lehre von der Unverlierbarkeit des einmal erlangten Rechtfertigungszustandes nöthiget die reformirten Theologen, solchen Menschen, deren Leben ganz gewiß von keinem Streben nach christlicher Vollkommenheit zeugt, das donum perseverantiae zuzuerkennen. Man muß sich, wenn man die Ansicht der calvinischen Theologen von der Gnade der Beharrlichkeit annehmen will, aller in der Schrift gegebenen Vorstellungen über das Beharren

in der Gerechtigkeit und das damit verbundene ununterbrochene Streben der Selbstreinigung und Selbstvervollkommnung entschlagen haben; und man muß staunen, wie jene Theologen dazu kommen, im heiligen Augustinus eine Bestätigung ihrer Anschauungen zu finden. Arnauld schließt mit dem Vorwurfe, daß der Calvinismus, während er für die alleinige Ehre Gottes eifere, die göttlichen Gebote der zweiten Gesetzestafel indirect außer Kraft setze; er kenne keine Todsünde außer dem Unglauben, alle übrigen schweren Sünden gelten ihm an den Glaubenden als läßliche Sünden!

Arnauld's Angriff auf die Reformirten rief eine Erwiderung von Seite eines ihrer Theologen hervor, auf welche Arnauld zu antworten nicht unterließ [1]). Er findet in Allem, was ihm Bruguier entgegenhält, nur eine Bestätigung der Anklagen, die er gegen die Lehre der Reformirten und deren Consequenzen erhob. Auf die Erörterung der Frage, ob die Grundsätze der reformirten Lehre durch die Sitten ihrer Bekenner bestätiget werden oder nicht, will sich Arnauld nicht einlassen, und hat demnach auch für die Behauptung Bruguier's, daß die Calvinisten musterhafter leben als die Katholiken, keine Antwort. Es genügt ihm, zu constatiren, daß die Tergiversationen, Ausflüchte und Distinctionen Bruguier's nur eben so viele Zugeständnisse sind, daß die Darstellung, welche Arnauld von der Lehre der Reformirten gegeben, richtig sei. So will Bruguier z. B., daß man bei schweren Sünden zwischen der Substanz und dem Modus der sündhaften Handlung unterscheiden soll; bei den Gerechtfertigten, welche sich schwere Verfehlungen zu Schulden kommen lassen, sei bloß die Substanz einer schweren Sünde, nicht aber jener Modus vorhanden, welcher die schwere Sünde zur Todsünde mache. Was heißt dieß anders, als zugestehen, daß die Begehung schwerer Sünden mit der Fortdauer des nach calvinischer Ansicht unverlierbaren Standes der einmal erlangten Gerechtigkeit vereinbar sei?

Die Rüge, welche Arnauld der calvinischen Rechtfertigungslehre widerfahren ließ, schien auch einem katholischen Theologen, dem

---

[1]) L'impieté de la Morales des Calvinistes pleinement découverte par le livre de M. Bruguier, Ministre de Nismes, approuvé par M. Claude, Ministre de Charenton.

Doctor der Sorbonne Lefevre zu hart und zu strenge zu sein. Arnauld hielt seine Anklagen gegen Lefevre's Einspruch aufrecht[1]). Letzterer hatte behauptet, daß die dortrechter Synode die Unverlierbarkeit des Rechtfertigungsstandes nicht behaupte. Arnauld machte den katholischen Vertheidiger der Synode aufmerksam, daß er sich in der Übersetzung der citirten Äußerung der Synode eines Versehens schuldig mache, und durch Umstellung der Worte in dem citirten Texte den Sinn der Stelle ändere. Die Brüder Walenburch, auf welche sich Lefevre beruft, erwähnen bloß, daß die Theologen von Embden sich zu einer vom Beschlusse der dortrechter Synode abweichenden Meinung hinzuneigen schienen, daß aber die Inamissibilität des Rechtfertigungsstandes die communis doctrina der Reformirten sei, und einen Differenzpunct zwischen denselben und den Anhängern der augsburger Confession bilde. Eben so beruht es auf einem kaum erklärlichen Versehen, wenn Lefevre den reformirten Theologen Blondel als Zeugen dafür nennt, daß die dortrechter Synode die Inamissibilität der Gerechtigkeit nicht gelehrt habe; der Streit unter einigen reformirten Theologen, aus dessen Anlaß Lefevre das Vorhandensein einer ausdrücklichen Entscheidung der dortrechter Synode in Abrede stellte, betraf eine ganz andere Frage, nämlich die Prädestination, rücksichtlich welcher sich der Streit erhob, ob dieselbe particulär und absolut oder hypothetisch und universell sei. Einige Professoren von Saumur, die Letzteres behaupteten (Universalisten), und deßhalb von Du Moulin, Rivet und den beiden André einer Ketzerei gegen die reine Lehre der Reformirten geziehen worden waren, wurden von Blondel entschuldiget mit dem Bemerken, daß die dortrechter Synode in der erwähnten Streitfrage nichts entschieden habe[2]).

So bleibt es also dabei, daß die Inamissibilität des Rechtfertigungsstandes gemeine Lehre der Reformirten sei. Daßselbe gilt

---

[1]) Le Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies. Ou la justification du livre du renversement de la Morale par les erreurs des Calvinistes, contre ce qu'en ont écrit M. Le Fevre, Docteur en Theologie de la Faculté de Paris dans ses Motifs invincibles etc. et M. Le Blanc, Ministre de Sedan dans ses Theses de la derniere édition. Köln, 1682.

[2]) Vgl. über diesen Streit Unten §. 779.

von zwei anderen Lehrpuncten der Reformirten, die absolute Heils-gewißheit und Heilssicherheit der wahrhaft Glaubenden betreffend, die gleichfalls von Lefevre vergeblich in Abrede gestellt werden.

§. 773.

Eine der berühmtesten Leistungen der französischen Theologen im Kampfe gegen die Reformirten ist Arnauld's großes, der Vertheidigung der kirchlichen Abendmalslehre gewidmetes Werk, welches überhaupt zu dem Gehaltvollsten und Werthvollsten gehört, was die kirchliche Theologie in der Vertheidigung der katholischen Wahrheit gegen die protestantischen Anstreitungen aus sich erzeugt hat. Über den nächsten Anlaß zur Entstehung dieses umfangreichen Werkes wurde bereits an einem früheren Orte berichtet [1]), und ebendaselbst ein erster Hauptbeweis vorgeführt, welchen Arnauld aus der Übereinstimmung des Abendmalsglaubens der schismatischen griechisch-orientalischen Kirche mit jenem der lateinischen Kirche des Abendlandes schöpft [2]). Arnauld bleibt aber nicht dabei stehen, die Übereinstimmung der gesammten Christenheit rücksichtlich der Abendmalslehre im 11ten Jahrhundert zu constatiren, wodurch allein schon die damals auftauchende Irrlehre Berengar's als ketzerische Neuerung nachgewiesen wäre, sondern er geht auch daran, das Vorhandensein des Kirchenglaubens des 11ten Jahrhunderts in allen vorausgehenden Jahrhunderten nachzuweisen — zunächst in jenen der nachpatristischen Epoche vom 7ten bis zum 11ten Jahrhundert, sodann aber in der patristischen Epoche selber, deren Zeugnisse eine ununterbrochene Kette von Beweisen für die constante und unveränderte Auslegung der Einsetzungsworte in der christlichen Kirche von Anbeginn her liefern.

Claude ist der Meinung, daß die gesammte ältere Kirche bis in's 7te Jahrhundert herab an der calvinischen Auffassung des Abendmales festhielt. Er hält demgemäß dafür, daß die Kirche des 7ten und 8ten Jahrhunderts von der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente noch nichts wußte, und preist diese Epoche der Kirche als eine glückliche Zeit reiner und unverdorbener Gläubigkeit. Dieses

---

[1]) Siehe Bd. III, S. 214.

[2]) A. a. O., S. 215 ff.

Urtheil eines reformirten Theologen über die beginnende mittelalterliche Kirche — bemerkt Arnauld [1]) — contrastirt ziemlich gegen die seinen Genossen geläufigen Urtheile; denn diese erkennen in der erwähnten Epoche eine Zeit, in welcher Fastengebot, Heiligenverehrung, Glaube an's Fegefeuer, Tyrannei der bischöflichen Kirchenregierung sammt päpstlicher Obergewalt, Cölibatszwang u. s. w. bereits vollkommen an der Tagesordnung waren. Das Sacrament der Firmung, die Salbung mit dem Chrisma und die anderen Ceremonien, über die Beza nicht genug Worte des Unwillens und der Geringschätzung zu finden weiß, waren dazumal, nach eigenem Geständniß der reformirten Theologen, gleichfalls schon in Übung. Es wäre demnach zu wundern, wenn es sich rücksichtlich des Abendmalsglaubens anders verhalten, und der von Claude hochbelobte reine oder calvinische Abendmalsbegriff in jener Zeit zu entdecken sein sollte. In der That läßt sich aus den Schriften eines Anastasius Sinaita [2]), Germanus von Constantinopel, Johannes Damasc., Nicephorus, Theodorus Graptus, aus den Liturgien der lateinischen Kirche des 7ten und 8ten Jahrhunderts, aus den Schriften des Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Paschasius, Walafrid Strabo, Hincmar von Rheims u. s. w. eine Reihe von Stellen anführen, welche dieser Voraussetzung entsprechen. Das zweite Concil von Nicäa verdammt die Ikonoklasten, welche die Eucharistie ein Bild des Leibes Christi nennen, und erklärt, sie sei der Leib Christi selber; Ähnliches sagen die vorhin angeführten Theologen der griechischen Kirche. Claude legt ihren Äußerungen einen anderen Sinn unter; nach seinem Dafürhalten unterscheiden sie zwischen einem leeren und vollen Bilde des Leibes Christi, und wollen die Eucharistie in letzterem Sinne für ein Bild des Leibes Christi gehalten wissen, für ein Bild voll der Kraft des Leibes Christi. Aber ihre gegen die Ikonoklasten gerichteten Argumentationen geben deutlich zu erkennen, daß ihnen um mehr und Anderes zu thun ist; es genügt ihnen nicht, daß die Eucharistie ein bloßes Bild des Leibes Christi sei, und selbst wenn sie der Kraft jenes Leibes voll wäre, wie Gottes Sohn als Abbild des ewigen Vaters von der göttlichen Kraft desselben erfüllt ist. Sie urgiren die sachliche Identität der Eucharistie und des Leibes

[1]) Perpetuité Tom. I, Liv. VII — XII.

[2]) Hodeg., c. 23.

Christi; die hypostatische Geschiedenheit des göttlichen Sohnes vom Vater mache es möglich, den Sohn als Bild des Vaters zu fassen, die sachliche Identität der Eucharistie mit Christi Leib schließe eine solche Bildlichkeit aus. Übrigens hielten auch die Ikonoklasten die Eucharistie für den Leib Christi, und waren von der ihnen durch Claude unterlegten calvinischen Ansicht weit entfernt. Sie erklärten auf dem Concil von Constantinopel (a. 754), daß das eucharistische Brot in seiner Eigenschaft als wahrhaftes Abbild des natürlichen Leibes Christi Gottes Leib sei, und setzen den Unterschied zwischen Christi natürlichem Leibe und der Eucharistie nur darein, daß jener naturaliter, die Eucharistie aber in Kraft einer übernatürlichen göttlichen Wirkung (ὡς διά τίνος ἁγιασμοῦ χάριτι θεουμένη) Christi Leib sei. Eben darum, weil sie die Eucharistie für den wahrhaften Leib Christi hielten, bezeichneten sie dieselbe als Bild des natürlichen Leibes Christi, und überhaupt als Bild Christi. Sie verwarfen nämlich alle übrigen Abbildungen Christi deßhalb, weil dieselben nur die Menschheit Christi darstellen, welche von der Gottheit getrennt, gar keine Subsistenz habe; demnach wären die Christum in Menschengestalt darstellenden Bilder nur dazu angethan, entweder den nestorianischen Irrthum der Persönlichkeit der Menschennatur Christi, oder im Gegentheil den eutychianischen Irrthum der Fusion beider Naturen zu nähren. Die Eucharistie sei aber ein wahrhaftes und wirkliches Bild Christi, weil durch sie der mit der Gottheit vereinigte Leib Christi sich darstellt. Daraus folgt doch unzweifelhaft, daß die Eucharistie nach ikonoklastischer Ansicht wahrhaft Christi Leib sei, weil sie sonst den Gottmenschen nicht wahrhaft darstellen, nicht wahrhaft Bild desselben sein könnte.

Der Glaube der griechischen Kirche dieser Epoche war auch jener der abendländischen. Beide Kirchen waren damals noch vereiniget, die Legaten des Papstes Adrian auf dem zweiten Concil von Nicäa anwesend, und Unterfertiger der Beschlüsse desselben, unter welche auch die schon erwähnten Lehrbestimmungen betreffs der Abendmalslehre gehören. Äneas von Paris und Ratrampus, welche im 9ten Jahrhundert gegen die Griechen schrieben, deuten mit keinem Worte auf einen etwaigen Dissens beider Kirchen in der Abendmalslehre hin. Der griechisch schreibende Petrus Siculus hebt als einen häretischen Irrthum der Manichäer hervor, daß dieselben die Brotverwandlung im Abendmale läugnen; würden die damaligen Griechen

den Lateinern, wenn diese ähnlicher Ansicht gewesen wären, dieß nicht zum schweren Vorwurfe gemacht haben? Claude macht sich vergebliche Mühe, wenn er aus den Schriften einiger abendländischen Theologen dieser Epoche eine Läugnung der Brotverwandlung herauspressen will. Florus von Lyon sagt, daß eine Darbringung aus schlichten und einfachen Früchten der Erde den Gläubigen Fleisch und Blut Christi werde; also — folgert Claude — bleiben den Ungläubigen nach Florus' Meinung die dargebrachten Gaben, was sie natürlicher Weise sind, Wein und Brot! Die bezüglichen Worte des Florus sind dem römischen Meßkanon entlehnt, wo der Priester angewiesen wird, über die Gaben zu beten: Ut nobis fiant corpus et sanguis dilectissimi Filii tui etc. Das Wort nobis, welches Florus durch Fidelibus wiedergibt, erklärt Remigius von Auxerre umschreibend: ad nostram salutem. Damit ist auch die von Claude beregte Schwierigkeit gehoben. Remigius sagt in seiner Erklärung der Messe, daß die Gottheit Christi das Brot mit dem Leibe Christi vereinige und zu Einem Leibe macht; daß sie diese Wirkung in allen Abendmalsbroten hervorbringt, die deßhalb alle zusammen nur der Eine Leib Christi (in Sacramentsgestalt) sind, woraus Remigius die Einheit der in räumlicher Ausbreitung existirenden Kirche folgert, welche Einheit durch die Vielheit der Opfer und Altäre nicht aufgehoben werde. Diese Darlegung der Gedanken des Remigius zeigt schon durch sich selber, wie sehr Claude ihn mißverstanden hat, wenn er ihm die Ansicht unterlegt, Christus sei in der Kirche auf dieselbe Art gegenwärtig, wie im Sacramente; da nun Remigius eine Transsubstantiation der Kirche ganz gewiß nicht habe lehren wollen, so könne er auch nicht an die Transsubstantiation des Brotes geglaubt haben. Für eine solche Ausdeutung und für die daraus gezogenen Folgerungen ist in den angeführten Äußerungen des Remigius schlechterdings kein Anhaltspunct zu finden. Als erster Urheber der Lehre von der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente gilt Claude Paschasius Radbertus; es ist nur sonderbar, daß andere Calviner, ein Boxhorn und Hospinian Paschasius in der Abendmalslehre für einen guten Calviner ausgeben, und Blondel ihm eine Meinung unterlegt, die sich zur Frage von der wesenhaften Gegenwart ganz indifferent verhalte! Das Wahre ist, daß Paschasius über das Abendmal nicht anders dachte, als seine Zeitgenossen, womit wol auch schon hinlänglich angedeutet ist, daß er an

die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente glaubte, wie alle Anderen vor ihm und neben ihm. Daß aber er der erste Erfinder dieser Lehre gewesen und die ganze Christenheit der nachfolgenden Jahrhunderte zu diesem seinem neuen Glauben bekehrt hätte, wie Claude meint, wäre mehr als wunderbar, es ist geradezu absurd. Vielmehr ist umgekehrt Paschasius der Meinung, nichts anderes auszusprechen, als den Glauben der gesammten Kirche, wenn er sich gegen jene erkläre, welche Christum nur virtuell (virtutem quamdam carnis et non carnem) im Sacramente gegenwärtig sein lassen wollen. Zufolge seiner irrigen Meinung, daß Paschasius der Erfinder der Lehre von der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente sei, geräth Claude in den weiteren Irrthum, zu meinen, daß Ratramnus, Amalarius, Heribald von Auxerre und Hrabanus von Mainz, welche mit gewissen Anschauungen des Paschasius nicht einverstanden gewesen sein sollen, lauter Sacramentirer gewesen seien! Nun ist indeß geschichtlich erwiesen, daß Amalarius vielmehr zu einem Extrem entgegengesetzter Art, zum Stercoranismus hinneigte; von Hrabanus wird das Gleiche gesagt; Ratramnus vermied geflissentlich sogar den bloßen Schein, ein Gegner des Paschasius zu sein. Diese Bemerkung Arnauld's ist nun wol unrichtig; er ist mit der erst später aufgehellten Geschichte des durch Paschasius hervorgerufenen Abendmalsstreites nicht hinlänglich vertraut, und weiß nicht, daß Paschasius durch seine Annahme einer absoluten Identität des natürlichen Erdenleibes Christi mit dem sacramentalen Leibe Christi Widerspruch hervorrief. Richtig ist, daß keiner der beiden Gegner des Paschasius an eine Bestreitung der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente dachte, um welche es sich in dem gedachten Streite überhaupt gar nicht handelte [1]).

---

[1]) Im Anhange zum ersten Bande der Perpetuité theilt Arnauld zwei Aufsätze fremder Verfasser mit, welche statt des Ratramnus den Scotus Erigena für den Urheber der Schrift de corpore et sanguine Domini halten — eine Ansicht, die früher schon von Petrus de Marca ausgesprochen, und auch von Hardouin vertheidiget wurde. Diese Beiden gaben auch zu, daß sie nicht nur den Anschauungen des Paschasius widerstreite, sondern wirklich heterodox sei, wie vordem schon Du Perron und Cellot ausgesprochen hatten. Mabillon wies Ratramnus als Verfasser der Schrift nach, und versuchte zugleich auch die Rechtgläubigkeit desselben zu retten; der Sorbonnist Jakob Boileau (Bruder des Dichters Boileau) machte den gleichen

§. 774.

Arnauld erklärt im Eingange zum zweiten Bande seines großen Werkes daß er, nachdem er im ersten Bande seine Beweisführung auf das, für die katholische Abendmalslehre sprechende Recht der Präscription gestützt, nunmehr auf dem Wege der Discussion seine Argumentationen gegen die calvinische Abendmalslehre weiter führen wolle. Die erste Frage, welche er auf diesem Standpuncte an die Reformirten stellt, ist, wie sie, mit den Anabaptisten, Remonstranten und Socinianern in der Auffassung des Abendmales als einer figura corporis Christi zusammenstimmend, die von denselben geläugneten Gnadenwirkungen des Sacramentes vertheidigen und beweisen wollen? Und doch machen sie eben die Läugnung solcher Wirkungen zu einem Anklagepuncte wider die genannten Secten, die vor den Anhängern des calvinischen Abendmalsbegriffes doch nur das Verdienst der Consequenz voraus haben! Die Schrift läßt die in ihr verheißenen Wirkungen des Abendmalsempfanges als Folge des Genusses des Fleisches und Blutes Christi erscheinen; die Calviner geben aber nicht zu, daß das Abendmal sachlich Leib und Blut Christi sei, trotzdem daß der einfache Wortsinn der Einsetzungsformel: Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei, den Unbefangenen nöthiget, an ein sachliches und wesenhaftes Vorhandensein des Leibes und Blutes Christi unter den Abendmalsgestalten zu denken. Für ein bloßes Zeichen des Leibes Christi konnten die Hörer der Einsetzungsworte das Brot schon deßhalb nicht halten, weil es an sich unpassend ist, ein Zeichen mit dem Namen der bezeichneten Sache zu belegen, es wäre denn, daß eine solche Benennung sich entweder durch den gewohnten Gebrauch oder durch ihre unmittelbar einleuchtende Angemessenheit nahe legen würde. Dieß ist aber im gegebenen Falle nicht so; das Brot ist kein natürliches Symbol eines Menschenleibes, und es war auch nicht üblich, das Brot als ein solches Symbol aufzufassen. Die reformirten Theologen führen zur Rechtfertigung ihrer Auslegung

---

Versuch, stieß jedoch auf Widerspruch. Neuerliche Nachweise der Autorschaft des Ratramnus gibt Dr. Floß in den Vorbemerkungen zu seiner Ausgabe des Scotus Erigena (Paris, 1853), S. XXI.

der Einsetzungsworte alle figürlichen Redensarten der Schrift als erläuternde Beispiele an, welche indeß aus den schon angedeuteten Gründen sämmtlich unpassend sind, und daher nichts beweisen. Claude meint, die Einsetzungsworte gehören unter jene Classe biblischer Redeweisen, welche er sacramentale nennt; der Sinn der Worte: Hoc est corpus meum, sei: Dieß Brot ist das Sacrament meines Leibes. Nur Schade, daß Claude die Existenz solcher sacramentaler Redeweisen in der Schrift nicht nachweisen kann; in Mos. 17, 10 ist die Beschneidung nicht als Zeichen, sondern als Bedingung des Bundes hingestellt; in 2 Mos. 12, 11 wird, wie Luther bemerkt, nicht das Osterlamm, sondern der Tag des Opfermales Phase (transitus) Domini genannt, und zudem redet die Schrift (V. 27) nicht von einem signum transitus Domini, sondern von einer victima transitus Domini.

Claude bekämpft die buchstäbliche Auslegung der Einsetzungsworte als eine widersinnige, die zudem nicht den katholischen Abendmalsbegriff zum Ergebniß habe. Den letzteren Punct anbelangend waren die älteren Calviner und sonstigen Gegner der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente anderer Meinung. Die vermeintliche Widersinnigkeit der buchstäblichen Auslegung stützt sich auf die Voraussetzung, daß in der Formel: Hoc est corpus meum, durch das Pronomen Hoc ausschließlich nur das Brot als solches angezeigt sein könne, welches als solches nicht zugleich Leib sein könne. Diese Voraussetzung ist unrichtig; unter den katholischen Theologen haben sich abgesehen von der Meinung des Papstes Innocenz III, die von Mehreren, letztlich noch von Catharinus wiederholt wurde [1]), unter den kirchlichen Theologen drei Meinungen gebildet, deren eine das Hoc auf das Brot, die andere auf die Substanz des Brotes, die dritte auf Christi Leib bezieht. Bereits Du Perron in seiner Schrift über die Eucharistie hat gezeigt, daß diese drei Meinungen sich recht wol vereinbaren lassen, und in ihrer Vereinigung erst den ganzen

[1]) Die Meinung des Papstes Innocenz III war, daß Christus das Brot consecrirte, ehe er es mit den Worten: Hoc est corpus meum, den Jüngern darreichte. Diese Ansicht wurde von Durand, Richard von Armagh, Erasmus und Catharinus angenommen, die hierauf bezügliche Schrift des Letzteren aber vom Concil zu Trient unter die Zahl der verbotenen Schriften gesetzt.

und vollen Sinn der Einsetzungsworte ausdrücken, dessen richtige Darlegung die von den Calvinern beregten Argutien von selber wegfallen macht. Arnauld gibt sich übrigens viele Mühe, alle diese Argutien im Einzelnen zu beleuchten, und eine Reihe von Difficultäten und Einwendungen Claude's und Aubertin's zurückzuweisen.

Von größter Wichtigkeit bleibt es immer, wie die Väter der ersten christlichen Jahrhunderte die Einsetzungsworte des Abendmales ausgelegt haben. Der Umstand, daß sie den Sinn derselben einfach, klar und unmißdeutbar fanden, darf als Beweis dienen, daß sie sich an die literale Auslegung hielten, und von den künstlichen Auslegungen einer figürlichen Ausdeutung weit entfernt waren. Claude glaubt wol in den Werken der Kirchenväter einige Stellen entdeckt zu haben, in welchen dem Abendmal eine figürliche Bedeutung beigelegt werde; so lasse Hieronymus Christum: veritatem corporis et sanguinis sui repraesentare. Indeß haben Bellarmin, Du Perron und viele Andere die bezügliche Stelle bereits hinlänglich erklärt; kein Vernünftiger zweifelt, daß repraesentare in der fraglichen Stelle nicht „sinnbilden", sondern „praesentem facere" bedeute. Eben so unglücklich ist Aubertin's Versuch, aus den Homilien des Chrysostomus über das Johannisevangelium eine „metaphorische" Auffassung des Abendmales herauszufinden, wogegen mehrere bestimmteste Aussprüche im Sinne der buchstäblichen Auffassung, und nebstdem auch das Unterlassen solcher Erklärungen, wie sie Johannes in dem genannten Commentar allen „metaphorisch" oder in figürlichem Sinne zu verstehenden Stellen widmet, sprechen.

Während die Väter in den Einsetzungsworten, zufolge ihres Festhaltens am Literalsinne derselben, nichts Dunkles und Vieldeutiges finden, sehen sie in der durch die Worte ausgedrückten Sache etwas tief Mysteriöses, über die menschliche Fassungskraft Gehendes. Dieß darf als ein neuer Beweis ihres einstimmigen Glaubens an die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente gelten; denn eben diese Art der Gegenwart Christi macht das Sacrament zu jenem so unfaßbaren Geheimniße, welches zu beseitigen die Tendenz der figürlichen Auslegung ist. Die Zweifel gegen dieses Geheimniß, welche von den Vätern angeführt und widerlegt werden, beziehen sich insgesammt darauf, ob das Brot wirklich Christi Leib sei oder nicht;

nicht etwa darauf, ob die dem Sacramente zugeschriebene Wirkung eine Wirkung des Leibes und Blutes Christi sei, wie etwa die Reformirten mit den Socinianern und Remonstranten zu verhandeln ich gedrungen fühlen mögen. Bei dieser Gelegenheit ist nun weiter uch zu bemerken, daß die Väter die Wirkungen, die sie dem Sacramente beilegen, entweder direct aus der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente herleiten oder doch so auffaßen, daß sie aus iner solchen Gegenwart erklärt werden müssen. Dahin gehören die ußerungen der Väter über die himmlische Erneuerung unseres irdischen Leibes und Lebens, über die dereinstige leibliche Auferstehung um ewigen Leben in Kraft des Genusses vom Leibe und Blute hristi, der das Gegengift gegen das durch die Sünde in unseren eib gedrungene Todesgift sei u. s. w. Sie reden überdieß von den Wirkungen des Sacramentes derart, daß diese als unmittelbarer usfluß des Sacramentes selber, nicht aber als eine nur mittelst es consecrirten Brotes von einer dritten Ursache hervorgebrachte Wirkung erscheinen; das Sacrament ist ihnen ja eben Christus selber leibhafter Gegenwart. Arnauld führt zum Belege dessen eine eihe von Stellen aus Cyrillus Alexandrinus an, der ihm als einer r viele gilt, indem er dasselbe sagt, was viele Andere gelehrt iben, und was überhaupt allgemeiner Glaube der Väter gewesen . Ein schüchterner Anwurf Aubertin's, die eine oder andere ußerung Cyrill's im Sinne einer virtuellen Präsenz Christi iszudeuten, wird selbstverständlich als mißlungenes Attentat zurückewiesen.

Arnauld bleibt nicht dabei stehen, die eine und andere von n Reformirten zu Gunsten ihres Dogma angeführte patristische telle durch richtige Auslegung in ihr wahres Licht zu stellen und s Zeugniß für die kirchliche Abendmalslehre zu reclamiren, sondern ht nach Vorausschickung einiger allgemeiner Bemerkungen über die is dem Unterschiede zwischen Sacrament und res Sacramenti sich gebenden verschiedenartigen Redeweisen bezüglich des Altarsacramentes daran, alle Äußerungen der Väter, welche nur immer von n reformirten Theologen gegen den Glauben an die wesenhafte egenwart Christi angeführt werden oder werden könnten, im Sinne s kirchlichen Dogma zu rechtfertigen. Diesem Unternehmen ist der itte Band seines Werkes gewidmet, welcher auf verschiedene Stellen s Irenäus, Tertullian, Origenes, Hieronymus, Augustinus,

Cyrill von Jerusalem, Theodoret u. s. w. näher eingeht, und die von Claude, Aubertin u. A. unternommenen Auslegungen derselben zurückweist und widerlegt. Irenäus wirft im vierten Buche seines Werkes adversus haereses die Frage auf, wie die Valentinianer glauben können, daß das consecrirte Brot Christi Leib sei, wenn sie Christum nicht als ewiges Wort und Sohn des Weltschöpfers anerkennen; und wie sie andererseits glauben können, daß das vom Leibe und Blute Christi genährte Fleisch für immer der Verwesung anheimfallen könne? Aubertin will in diesen Äußerungen die Ausdrücke „Brot" und „Leib und Blut Christi" durchaus als figura corporis Christi verstanden wissen; trotzdem daß Irenäus im fünften Buche seines Werkes Christi Wort selber zum Zeugniß nimmt, daß das Brot sein eigener Leib sei. Die Bezeichnung ἴδιον σῶμα soll in letzterer Stelle metaphorisch gemeint sein, gerade so wie bei Clemens Alexandrinus, welcher Christum sagen läßt, die Kirche sei seine eigene Braut — oder bei Gregor von Nyssa, nach dessen Worten Gott den Menschen mit seiner eigenen Hand geformt hat. Diese Beispiele beweisen indeß nur, daß der Ausdruck ἴδιος mit wahrhaft metaphorischen Ausdrücken verbunden vorkomme; Aubertin kann aber kein Beispiel eines figurativen Satzes anführen, in welchem der Ausdruck ἴδιος vorkäme. Es gibt keine Stelle, in welcher etwa die petra deserti, das Opfer Melchisedek's, das Osterlamm u. s. w. Christi eigener Leib genannt würden, um damit auszudrücken, daß sie diesen Leib „bedeuten". Bereits Du Perron hat darauf aufmerksam gemacht, daß Irenäus ein paar Zeilen später, nachdem er Christi Versicherung, das Brot sei sein Leib, angeführt hat, Christi Versicherung, daß er Mensch sei, anfügt. Beide Versicherungen sind gleich sehr, und doch wol auch in gleichem Sinne, Gegenstand des Glaubens; ist letztere Versicherung nicht figürlich, sondern buchstäblich wahr, so wird auch die erstere so zu nehmen sein. In der vorhin angeführten Stelle aus dem vierten Buche adv. haer. sagt Irenäus, daß die Eucharistie aus zwei Dingen zusammengesetzt sei, einem irdischen und einem himmlischen. Diese Stelle hat bereits Bellarmin gegen die Ausdeutungen des Petrus Martyr gewahrt, der herausfinden wollte, daß unter dem himmlischen Dinge an den abwesenden himmlischen Leib Christi zu denken sei; es sei widersinnig, meinte Bellarmin, ein abwesendes Object als Bestandtheil eines gegenwärtigen Objectes zu bezeichnen. Aubertin beruft sich gegen

Bellarmin auf Clemens Alex. und Chrysostomus, welche sagen, daß, wie der Einzelmensch, so auch die Kirche aus mehreren Gliedern zusammengesetzt sei, er übersieht, daß die genannten Väter von einem collectiven, somit connotativen Ganzen reden, als welches doch wol selber die Reformirten die Eucharistie nicht werden bezeichnen wollen [1]).

In ausführliche Erörterungen läßt sich Arnauld über zwei Stellen in Tertullian's 3tem und 4tem Buche gegen Marcion ein, in welchen der eucharistische Leib Christi als figura des natürlichen Leibes Christi bezeichnet wird. In der ersteren Stelle wird der vorbildende Charakter des Alten Bundes als Beweis angeführt, daß das Alte Testament und Neue Testament unter der Herrschaft Eines Gottes stehen; unter die Präfigurationen der Mysterien des Neuen Bundes werden auch die Worte bei Jeremias gerechnet: Venite, mittamus lignum in panem ejus i. e. in corpus; denn wie Christus dem Brote die figura corporis sui ertheilt habe, so habe auch der Prophet im Brote den Leib vorgebildet, und dieses Mysterium sollte nachfolgend durch den Herrn selber ausgelegt werden. Bereits Du Perron hatte bemerkt, daß die ganze Stelle nichtssagend würde, wenn man sie im Sinne der Reformirten auslegen wollte, weil sich bei einer solchen Auslegung im wörtlichen Contexte der Stelle eine läppische Wiederholung desselben Gedankens ohne irgend welchen bedeutsamen Gehalt ergeben würde. Nach Aubertin hätte Christus bloß durch sein Wort ein Wort des Propheten Jeremias erklärt; nach der katholischen Auslegung hat Christus bestimmter bezeichnet, was Jeremias nach dem Willen Christi gesprochen hatte, und war es Christi Wille, daß Jeremias das Wort Brot gebrauchte, um Christi Leib anzudeuten. In der zweiten Stelle ist von der Einsetzung des Abendmales die Rede; Tertullian erzählt, wie Christus das Brot nahm, brach u. s. w.: panem illum corpus suum fecit hoc est corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei. Du Perron nimmt hier ein Hyperbaton an: dicendo hoc: i. e. figura corporis mei (das alttestamentliche Vorbild meines Leibes) est corpus meum.

---

[1]) Über die Rechtfertigung der genannten Stelle des Irenäus gegen die Mißdeutungen derselben durch spätere protestantische Theologen (Deyling, Kießling, Münter, Marheinecke) vgl. Döllinger: Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Mainz, 1826), S. 41 f.

Arnauld hat nichts gegen die Annahme eines Hyperbaton, meint aber, daß sie sich nicht mit zwingenden Gründen erweisen lasse. Arnauld nimmt statt dessen ein Anacoluthon an d. h. er faßt die Worte i. e. figura corporis mei als Parenthese, die eine gelegentliche Widerlegung der gnostischen Lehre vom Scheinkörper Christi enthalte, indem sie die Wahrhaftigkeit des Menschenleibes Christi aus seiner alttestamentlichen Vorbildung beweise [1]). Eine Stelle bei Clemens Alex. (Paedag. II, 2), in welcher so nachdrücklich betont wird, daß dasjenige, was Christus beim letzten Abendmale trank und segnete (consecrirte), Wein war, ist gegen die Enkratiten gerichtet, und beweist nicht, daß der Wein nach der Consecration Wein blieb, sondern daß der Herr nicht verschmähte, ihn zu genießen und zu consecriren [2]). In ähnlicher Weise bemüht sich Arnauld, zwei Stellen aus dem ersten und zweiten Dialoge des Eranistes Theodoret's gegen Aubertin zu rechtfertigen, der Allen's und Gregor's von Valentia Bedenken gegen die kirchliche Correctheit derselben dahin mißdeutet hatte, als ob Theodoret die reale Präsenz Christi geläugnet hätte, während man doch, wie Arnauld umständlich zu erweisen sucht, nicht einmal gegen die Transsubstantiation aus Theodoret's Worten etwas folgern kann. In den genannten Dialogen [3]) unterredet sich ein orthodoxer Grieche mit einem Eutychianer. Der Eutychianer behauptet, der Leib Christi wäre zufolge seiner Einigung mit dem Logos dergestalt divinisirt worden, daß er die charakteristischen Proprietäten seiner Natur verloren hätte, demzufolge auch nicht mehr die Gestalt und Begränzung eines gewöhnlichen Menschenleibes hätte, und weder sichtbar noch ergreifbar wäre. Da er zur Erläuterung dessen die Verwandlung des eucharistischen Brotes als Beispiel wählte, so konnte und mußte ihm der Orthodoxe erwidern, daß die eucharistischen Symbole durch die Verwandlung in Christi Leib nicht

---

[1]) Prudentius Maranus hat in den Prolegomenis zu seiner Ausgabe der Apologeten eine dritte Deutung des tertullianischen Ausdruckes versucht, und versteht darunter die äußere Gestalt der körperlichen Substanz. Döllinger (a. a. O., S. 59 f.) kehrt zur Ansicht Du Perron's zurück, und beleuchtet in Kürze die verfehlte Deutung der ganzen Stelle in Neander's Antignosticus.

[2]) Rechtfertigung dieser Stelle gegen Münscher's und Marheinecke's Mißdeutungen bei Döllinger S. 48.

[3]) Vgl. Bd. II, S. 278 ff.

unsichtbar und ungreifbar würden, überhaupt ihre natürlichen Proprietäten nicht verlören; daher, wenn die Analogie zwischen dem natürlichen und eucharistischen Leibe Christi Geltung haben soll, vielmehr umgekehrt aus der Beharrung der ursprünglichen natürlichen Proprietäten des letzteren auf das Beharren der natürlichen Proprietäten in ersterem geschlossen werden müßte. Bei dieser Gelegenheit sagt nun Theodoret, daß die eucharistischen Symbole trotz der Verwandlung ihre ursprüngliche *οὐσία*, *μορφή* und *φύσις* behielten, versteht aber unter diesen Terminis, die er in abstracto auffaßt, lediglich nur den Inbegriff der ein Concretum constituirenden Proprietäten oder Accidenzen. Indem nun Claude die erwähnten griechischen Terminos als Bezeichnungen der concreten individuellen Substanz nimmt, macht er sich, mit Theodoret's Sprachgebrauche unbekannt, eines erweislichen Mißverständnisses schuldig, das ihn sofort zu der Meinung verleitet, in Theodoret einen Zeugen wider die Transsubstantiationslehre der späteren katholischen Kirche gefunden zu haben [1]).

§. 775.

Nachdem die Polemik gegen den älteren Protestantismus in allen einzelnen Controverspuncten zum Abschlusse gebracht war, erübrigte nur noch dieß, daß der Protestantismus im Ganzen und Großen als geschichtliche Erscheinung in's Auge gefaßt und als solche gewürdiget würde. Es war Bossuet's großem Geiste vorbehalten, das Gemälde der Wandlungen vorzuführen, welche der mit dem Abfall von der Kirche emancipirte Geist der Irrung in der anderthalbhundertjährigen Geschichte des älteren Protestantismus durchlief, im Laufe dieser Irrungen sich stets tiefer und vielfältiger in sich zerklüftete, und im vergeblichen Ringen nach Einheit und Consistenz nach allen Seiten nur seine innere Haltlosigkeit zu beweisen und an den Tag zu bringen genöthiget war. So sollte das Gemälde der Wandlungen in der Geschichte des Irrthums zum Zeugniß für die

---

[1]) Ein Bedenken ähnlicher Art wurde von den protestantischen Polemikern hinsichtlich einer das Abendmal betreffenden Stelle in der dem heil. Chrysostomus zugeschriebenen ep. ad Caesarium monachum beregt. Vgl. das Nähere darüber in Bd. II, S. 182, Anm. 7.

Wahrheit werden, die in der Einheit ist und durch die Eine Kirche getragen ist, welche, auf die Verheißungen des Herrn gestützt, im Laufe der Jahrhunderte als stets dieselbe beharrte und fort und fort beharren wird. Im Übrigen beschränkt sich Bossuet, von den kleineren, aus dem Protestantismus herausgewachsenen Secten absehend, ausschließlich auf die beiden großen Religionsgenossenschaften des lutherischen und reformirten Bekenntnisses, und construirt deren innere Geschichte aus den öffentlich vorliegenden, authentischen Bekenntnißschriften, in welchen die Anhänger des lutherischen Lehrbegriffes und jene des reformirten Bekenntnisses zu verschiedenen Malen und aus verschiedenen Anlässen die ihnen geltenden Lehren und Anschauungen feierlich documentirt haben.

Bossuet faßte den Gedanken zu diesem seinem Werke, als er an eine erneuerte Ausgabe seiner Exposition de la foi catholique ging. Er wollte nämlich bei dieser Gelegenheit die Exposition mit einer historischen Einleitung versehen, welche den Werth und die Consistenz der unwandelbaren katholischen Gläubigkeit aus dem Gemälde der Wandlungen innerhalb der protestantischen Glaubenswelt beleuchten sollte; die beabsichtigte Einleitung wuchs indessen unter den Händen des Verfassers zu einem weit größeren Umfange an, als ursprünglich beabsichtigt war, und gliederte sich zu einem selbstständigen Werke aus, welches unter dem Titel: Histoire des variations des eglises protestantes in fünfzehn Büchern an's Licht trat. Bossuet folgt in diesem seinem Werke der Geschichte der Reformation durch alle europäischen Länder, in welchen der Protestantismus sich bleibend festsetzte; faßt jedoch hiebei hauptsächlich die innere Seite der Bewegung, die Gestaltung des protestantischen Lehrbegriffes in's Auge, dessen Unsicherheit und Haltlosigkeit er aus den vielfältigen Wandlungen, Änderungen und Selbstwidersprüchen darlegen will. Den Antheil hervorzuheben, welchen menschliche Leidenschaften an der Gestaltung und am Verlaufe der religiösen Irrungen des Reformationszeitalters hatten, ist eine der Hauptaufgaben des Werkes. Vergeblich suchen sich die Stimmführer des Protestantismus diesen Antheil zu verhehlen; wenn sie sich auf fromme und heilige Männer berufen, welche lange vor Eintritt des Reformationszeitalters nach einer Reform der Kirche sich gesehnt hätten, so übersehen sie geflissentlich, daß diese Männer den Bruch mit der Kirche und den Abfall vom Bekenntniß derselben für das Schlimmste und Übelste aus Allem gehalten haben würden.

Nicht ein Gerson und d'Ailly oder St. Bernhard, sondern die Waldenser und die Ketzer von Albi, die Anhänger des Wiklef und Hus sind die wahren Ahnen der Protestanten; denn von jeher ist neben dem in Gottes Schickung ergebenen Hoffen frommer Männer auf eine bessere Zeit auch ein Geist ungestümen Drängens und unbotmäßiger Auflehnung einhergegangen, der von den Leidenschaften des Hochmuthes und Hasses getrieben, die Kirche und Alles, was durch sie gehalten und getragen ist, den Eingebungen böser Selbstsucht zu opfern bereit war. Dieser Geist ist denn auch in Luther aufgewacht, dessen Sinn aus der demüthigsten Unterwürfigkeit gegen den Papst in den ergrimmtesten Haß gegen denselben umschlug, und in der Leidenschaft seines hochmüthigen Herzens sich von dem Wahne gefangen nehmen ließ, daß er unmittelbar von Gott gesendet worden sei, um das der Welt abhanden gekommene wahre Evangelium Christi zu erneuern; so sehr wurde er vom Geiste hoffärtiger Selbsterhebung bethört, daß er einmal versprach, einzig durch die Kraft seines Gebetes, das mächtiger als alle Mächte der Hölle sei, das Reich des Papstes stürzen zu wollen.

So streng und ernst nun Bossuet's Urtheil über die Persönlichkeit Luther's und der übrigen Reformatoren immerhin gehalten ist, so hält er in demselben doch allenthalben die Gränzen eines gerechten Maßes strenge ein. Er würdiget die eigenthümlichen Begabungen und Fähigkeiten, die jedem der Reformatoren im Einzelnen zu Theil geworden waren, und erkennt diese Gaben auch noch in den Irrungen und in verkehrten Wegen derselben; er verkennt in den Bildern widriger Verzerrtheit, die sich ihm in den, im Hasse gegen die Kirche verfesteten Charakteren jener Männer darbieten, keineswegs die ursprüngliche Anlage zu Besserem, ja Bedeutendem und Großem — er erkennt in ihnen Menschen, die durch ihre sittliche Schuld, von Wahn und Leidenschaft bethört, an ihrem Lebensberufe irre wurden, und sich zum vermessenen Frevel des Kampfes wider das heilige Erbe des in der Kirche hinterlegten göttlichen Lebenswortes fortreißen ließen, als dessen treueste Hüter und Pfleger sie sich öffentlich vor der ganzen Welt auszugeben wagten. In Kraft dieser Auffassung und Behandlung trägt Bossuet's Darstellung allenthalben den Charakter psychologischer Begründung und menschlicher Bewahrheitung an sich; die anderthalbhundertjährige Geschichte der Reformatoren gestaltet sich unter seinen Händen zu einem großen

Drama voll der tiefsten Tragik, dessen erschütterndes Bild in der Größe der Irrungen und in der Vergeblichkeit riesenhafter Anstrengungen wider die alte Kirche die erhabene Größe und ernste Majestät der letzteren in's volle Licht treten läßt.

Die ersten Keime und Ansätze jener unstäten und ruhelosen Wandlungen und Dissidien, in deren Strudel das protestantische Glaubenswesen hineingezogen wurde, sieht Bossuet in den ersten Irrthümern Luther's und in dem, das zwiespältige Wesen der Reformation gleich anfangs aufdeckenden Gegensatze Zwingli's zu Luther. Luther zerfällt in Folge seiner Angriffe auf das kirchliche Buß- und Ablaßwesen mit der überlieferten Lehre der Kirche vom christlichen Heilsprocesse und Heilswerke, und geräth auf seine Lehre von der imputativen Gerechtigkeit, an welcher sich schon bei seinen Lebzeiten seine Anhänger, und eben so, wo nicht noch mehr, die nachfolgenden Generationen derselben unter mancherlei stürmischen Kämpfen abarbeiteten. Daneben beginnt gleich anfangs der Streit mit den Sacramentirern und Schweizern über den Abendmalsbegriff, und auf dem augsburger Reichstage vom J. 1530 werden neben der von Melanchthon verfaßten Confessio Augustana bereits zwei andere davon abweichende Bekenntnisse, jenes der Schweizer und die Tetrapolitana eingereicht. Vergebens bemüht sich der schlaue und geschmeidige Bucer, zwischen den Wittenbergern und Schweizern eine Einigung zu Stande zu bringen; schon das Jahr darauf zerschlägt Luther dieses Einigungswerk durch seine schmalkaldner Artikel, in welchen die zwinglische Abendmalslehre auf das Entschiedenste abgewiesen wird. Melanchthon arbeitet a. 1551 die sogenannte Confessio Saxonica aus, die er für eine treue Wiedergabe der augsburger Confession erklärt, während sie eine vollständige Abschwörung derselben ist. Melanchthon emancipirt sich in der Saxonica von Luther's despotisch aufrecht erhaltener Läugnung des liberum arbitrium, geräth jedoch in's andere Extrem, und räumt dem freien Willen in semipelagianischer Weise die Initiative im übernatürlichen Heilswerke ein; in der Abendmalslehre gibt er seiner Hinneigung zur schweizerischen Abendmalslehre nach, und substituirt den kurzen und entschiedenen Erklärungen der Augustana über die wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente gedehnte Erklärungen, aus welchen seine eigentliche Meinung schwer zu erkennen ist. Nach dem Tode Melanchthon's, dem der Rest seines Lebens durch die Flaccianer

verbittert wurde, traten die lutherischen Theologen zu Naumburg zusammen (a. 1561), um zu berathen, welche aus den verschiedenen, von einander abweichenden Editionen der augsburger Confession für die ächte und authentische zu erachten sei; sonderbar genug erklärten sie, indem sie sich für eine derselben entschieden, daß sie damit die übrigen, nicht unwesentlich abweichenden Editionen keinesweges zu verwerfen gedächten. Im J. 1579 wurde die Formula concordiae als Ausdruck des ächt lutherischen Bekenntnisses vereinbart, deren nicht abzuläugnende semipelagianische Sätze mit Luther's Lehre vom liberum arbitrium schlechterdings nicht zu vereinbaren sind.

Calvin, der neben Luther und Zwingli als dritter Reformator auftrat, fand vermöge seiner natürlichen Gemüthsanlage ein Gefallen daran, Luther's Sätze über den freien Willen und die Rechtfertigung zur schroffsten Härte zu steigern. Er verfuhr consequenter als Luther, und schreckte vor den blasphemischen und trostlosen Folgesätzen seines Systems nicht zurück; ja er schien eine Art von innerlicher Befriedigung in der erbarmungslosen Härte seines dogmatischen Rigorismus zu finden. Betreffs der Abendmalslehre beobachtete er anfangs eine gewisse Zurückhaltung, und hielt es für angemessen, nicht unbedingt für Zwingli gegen Luther Partei zu nehmen. Wohin indeß die eigentliche Meinung der Calviner gieng, zeigte sich auf dem Religionsgespräche zu Poissy a. 1561; und wenn die französischen Calvinisten einige Jahre früher (1557) den deutschen Protestanten ihre volle Zustimmung zur augsburger Confession zu erkennen gegeben hatten, so waren lediglich politische Motive dabei im Spiele gewesen, man wollte auf den gegen die Calvinisten äußerst streng verfahrenden König Heinrich II durch Verbrüderung mit den deutschen Protestanten einen imponirenden Druck ausüben. Schon früher, a. 1554, hatte sich Calvin zu einem Vergleich mit den zwinglianischen Zürchern herbeigelassen, in welchem er die zu Luther's Lebzeiten der Lehre von der reellen Präsenz gezollten anerkennenden Ausdrücke unbedenklich zurücknahm; er fühlte sich eben nicht durch Rücksichten gegen Luther's Ansehen gebunden. Der Einfluß politischer Rücksichten zeigte sich auch recht deutlich im Verhalten der Calviner zu den polnischen Protestanten. Calvin hatte seiner Zeit das Bekenntniß, das ihm die nach Polen geflüchteten Böhmen sandeten, auf das strengste getadelt und seine Unterschrift unbedingt

verweigert; nach Calvin's Tode aber verstanden sich die polnischen Calvinisten ohne Bedenken dazu, der Verbrüderung von Sandomir beizutreten, in welcher neben dem helvetischen Bekenntnisse auch die Saxonica und Bohemica Confessio approbirt und unter Einem Anerkennung und Läugnung und zweideutiges Dahingestelltseinlassen der realen Gegenwart Christi im Sacramente für berechtiget erklärt wurden. Eine ähnliche Weitherzigkeit zeigten die französischen Reformirten gegen die deutschen Lutheraner im J. 1631. Obwol sie sich ausdrücklich zu den, dem lutherischen Bekenntnisse in mehreren Puncten entschieden widersprechenden Beschlüssen der dortrechter Synode verpflichtet hatten, erklärten sie doch auf der Synode von Charenton (1631), daß sie sich mit den Lutheranern in allen wesentlichen Puncten Eins wüßten, wobei sie freilich von einer näheren Erklärung über fundamentale und nicht fundamentale Artikel wolweislich Umgang nahmen. Woher aber diese Aufwallung von intimer Brüderlichkeit gegen die deutschen Protestanten? Es donnerten eben damals des Schwedenkönigs Gustav Adolph Kanonen in Deutschland, und in der ganzen protestantischen Welt erwartete man bereits, daß Rom dem siegreichen Lutherthum unterthan werden müsse; daher die besondere Freundschaft der Reformirten gegen die ihnen sonst mißliebigen Lutheraner. Gott fügte es indeß anders; der Schwedenkönig fiel bei Lützen, und die protestantischen Theologen mußten sich dazu verstehen, ihre aus der Bibel herausgelesenen Prophezeiungen des nahen Sturzes der katholischen Kirche zurückzunehmen [1]).

In Bezug auf den Verlauf der englischen Reformation findet es Bossuet genügend, sich an die, einige Jahre früher erschienene Darstellung der Reformationsgeschichte Englands von Burnet zu halten, um Wesen und Charakter des anglicanischen Kirchenwesens zu beleuchten. Burnet klagt über Sanderus (vgl. oben §. 675), und findet in dessen Geschichtswerke ein trauriges Zeugniß für den desolaten Zustand der katholischen Kirche, die nur durch Schmähung und Verunglimpfung ihrer Gegner sich zu behaupten strebe. Indeß kann auch Burnet nicht umhin, alle jene unlauteren Thatsachen

---

[1]) Bossuet widmet der Beleuchtung der protestantischen Auslegungen der Apokalypse ein eigenes Buch seines Werkes, das dreizehnte, und versuchte nebstdem selber eine Auslegung dieses biblischen Buches.

einzugestehen, durch welche die englische Kirchenreformation in's Werk gesetzt worden ist, und seine Apologie eines Cranmer u. s. w. fällt zu kläglich aus, als daß sie das auf offenkundige Thatsachen gegründete, und jedem Unbefangenen sich von selber aufdringende Urtheil umstimmen könnte. Übrigens wiederholt sich in der englischen Kirche dasselbe Schauspiel der successiven Änderung der Ansichten und Meinungen über bestimmte Lehrartikel, wie in den übrigen Gebieten des Protestantismus. Unter König Eduard VI war die Lehre von der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente ausdrücklich verworfen worden. Die Königin Elisabeth aber befahl, daß dieser Lehrpunct in der durch sie erneuerten Wiederaufrichtung des englischen Protestantismus so unbestimmt gefaßt werden möge, daß er weder Lutheranern noch Calvinern anstößig erscheine. Und so hält es die englische Kirche in diesem Puncte noch heute. Die königliche Suprematie in kirchlichen Angelegenheiten läßt die Kirchenangelegenheiten als eine Abtheilung des Staatsregime's erscheinen, und ist eine Gewalt, die sich schwer auf einen klaren, widerspruchlosen Begriff bringen läßt; der König soll nach der Lehre der anglicanischen Theologen zwar die höchste Oberleitung der Kirche führen, jedoch in Sachen der Lehre und der Sacramente nichts zu entscheiden haben, sondern der Meinung seiner Bischöfe und Theologen sich fügen!

Der Begriff der Kirche als Heilsanstalt und sichtbare Gemeinschaft ist nun der letzte Punct, mit welchem Bossuet sich schließlich (im fünfzehnten Buche des Werkes) beschäftiget. Er führt eine Reihe protestantische Bekenntnisse vor, in welchen der Begriff der sichtbaren Kirche ausdrücklich anerkannt ist. Erst die helvetische Confession vom Jahr 1566 glaubt urgiren zu müssen, es habe corrupte Zeiten gegeben, in welchen die Kirche, auf ein winziges Häuflein wahrer Gottesverehrer beschränkt, als ein für die Welt unsichtbares Object existirt habe. Hier wird also zum ersten Male die continuirliche Perpetuität der sichtbaren Kirche in Abrede gestellt. Jurieu gesteht ein, daß dieß einzig in der Absicht geschah, um die Einwendungen katholischer Theologen abzuschneiden, denen die Frage geläufig geworden sei, wo die lutherische oder calvinische Kirche vor der Reformation existirt habe. Jurieu behauptet also gleichfalls die continuirliche Perpetuität der sichtbaren Kirche, und Claude gibt offen zu, daß die römische Kirche vor der Reformation das legitime

Ministerium und wahre Sacramente hatte. Wie ist aber unter solchen Voraussetzungen der Bruch mit der alten Kirche, und die Auflehnung der Reformatoren gegen die legitimen Gewalten und Institutionen der alten Kirche zu rechtfertigen? Und wenn unsere Väter vor der Reformation in der römischen Kirche zugestandener Maßen ihr Heil finden konnten, warum sollten wir in derselben es jetzt nicht mehr finden können? Claude will freilich einen Unterschied zwischen den Katholiken von heute und vor der Reformation finden; Jurieu hält es aber für gerathen, diesen von Claude ergriffenen Ausweg aufzugeben, und erweitert den Begriff der sichtbaren Kirche zu jenem einer Genossenschaft aller an Christum Glaubenden; von den confessionellen Verschiedenheiten und Gegensätzen abstrahirend, läßt er die allgemeine Kirche durch die Gesammtheit der Confessionen repräsentirt sein, in deren jeder man sein Heil finden könne, und in deren jeder es Auserwählte Gottes gebe. Wenn jedoch die Gesammtheit der christlichen Confessionen die allgemeine Kirche sein soll, dann ist ja Christi Reich gleich jenem des Satan ein in sich getheiltes Reich!

So folgt also Bossuet's Werk der Geschichte des Protestantismus bis zu jener Epoche, wo derselbe den confessionalistischen Charakter aufzugeben beginnt, und hiemit die erste Phase seiner Entwickelung abschließt. Bossuet erkennt in diesem Ausgang des älteren Protestantismus das nothwendige Endresultat eines vergeblichen Bemühens desselben, der Einen wahren Kirche gegenüber sich als Kirche und wahre Gemeinschaft der Glaubenden begründen zu wollen. So aber mußte es kommen; das Abgehen von den ewigen und unwandelbaren Grundlagen, auf welche die Eine wahre Kirche Christi gestellt ist, konnte nur fortwährende Spaltung und Theilung, unstäte Wandlung und Änderung zur Folge haben, und mußte schließlich bei der Aufgebung der Idee der Kirche selber anlangen, welche letztere sonach nur als eine äußere Form und Ordnung, als Nothbehelf und Vehikel einer geregelten Cultusgemeinschaft erscheint, ohne Macht, das einander Widerstrebende durch eine höhere, göttliche Kraft zusammenzuhalten, und dem fortschreitenden Zerfalle und Wechsel der Überzeugungen und Meinungen zu wehren!

§. 776.

Das Bild von Unstetigkeit, Unsicherheit und widerspruchsvoller Zerfahrenheit, welches Bossuet in der anderthalbhundertjährigen Geschichte des Protestantismus und seiner verschiedenen Confessionen vorwies, war nicht darnach angethan, in protestantischen Kreisen einen freundlichen Eindruck hervorzubringen. Die Entgegnungen, die der Histoire des Variations von dieser Seite entgegengestellt wurden, machten es indeß vollends klar, daß die Vertreter des symbolgläubigen Protestantismus den beredten Ausführungen Bossuets nichts Haltbares zu entgegnen hatten; ihre Erwiderungen enthielten das stillschweigende Bekenntniß, daß sie sich in der Hauptsache vollkommen geschlagen fühlten, und Bossuet hatte keine schwere Mühe, ihre an einzelne Puncte und Thatsachen sich anklammernden Einreden zu beseitigen und so seine Gegner völlig zu entwaffnen. Burnet's schwache und kurze Entgegnung glich nahezu einer Erklärung das Wort einem geschickteren Vertheidiger seiner Sache abtreten zu wollen, der sich in der That in der Person des gelehrten rotterdamer Professors Basnage einstellte. Dieser wußte indeß die von Bossuet gerügte Grausamkeit und verfolgungssüchtige Härte Calvin's nur dadurch zu entschuldigen, daß in Calvin noch ein Rest des alten Papismus gesteckt habe; Bossuet bedauert, daß ein Gelehrter, wie Basnage, es nicht unter seiner Würde hielt, in einem Tone zu sprechen, der allenfalls einem Jurieu anstünde[1]). Vergeblich bemühte sich Basnage, die mit reichen Belegen ausgestattete Hindeutung Bossuet's auf den revolutionären Geist des Calvinismus zu entkräften; Bossuet konnte auf eine kurz vorher von Bayle ohne dessen Namen edirte Schrift: Avis aux refugiés verweisen, welche die von Bossuet erhobene Beschuldigung vollkommen bestätigte. Basnage rühmte die Duldsamkeit der protestantischen Regierungen gegen die verschiedenen Religionsbekenntnisse; Bossuet fragt, wie sich damit die Verpönung des Katholicismus unter Todesstrafe in Schweden, die noch immer zu Recht bestehende Verhängung von Verbannung, Güterconfiscationen gegen den Rücktritt zum Katholicismus in der Schweiz und

---

[1]) Defense de l'Histoire des Variations contre la reponse de M. Basnage, Ministre de Rotterdam.

im protestantischen Deutschland, die Pönalgesetze England's gegen die Nonconformisten, Holland's gegen die Arminianer vereinbaren lassen? Vollends schwach waren die Bemühungen Basnage's, in den Annalen der katholischen Kirche ein Factum oder eine Entscheidung ausfindig zu machen, welche sich der von Luther und Melanchthon dem Landgrafen von Hessen zugestandenen Doppelehe zur Seite stellen ließe. Gregor's II Entscheidung, daß ein Mann von seiner, wegen andauernder Kränklichkeit zur ehelichen Gemeinschaft untüchtigen, Gattin sich trennen und eine andere nehmen dürfe, gehört nicht zur Sache, und ist übrigens von der Kirche ausdrücklich verworfen worden.

Jurieu, dessen Anschauungen Bossuet im letzten Buche seiner Variations als die letzte Phase der dogmatischen Lehrentwickelung im symbolgläubigen Protestantismus dargestellt hatte, glaubte sich vor allen Anderen berufen, gegen Bossuet's Werk zu remonstriren. Noch in demselben Jahre, als dasselbe erschien, begann er eine Reihe sogenannter lettres pastorales zu veröffentlichen, durch welche er den Eindruck desselben auf die öffentliche Meinung abzuschwächen und, wo möglich, gänzlich zu vereiteln gedachte. Er nahm die Polemik an jenem Puncte auf, auf welchen sie Bossuet hingeführt hatte, und behauptete, daß die dogmatische Kirchenlehre ein Product späterer Jahrhunderte sei, von welchem die ersten Jahrhunderte nichts gewußt hätten; im Gegentheile, die Väter der ersten Jahrhunderte hätten über die Dreieinigkeit und göttliche Person Christi anders gedacht, als die nachfolgenden Concilien entschieden haben. Durch diesen geschichtlich feststehenden Sachverhalt werde indeß das Wesen der christlichen Gläubigkeit nicht berührt, sondern einzig constatirt, daß die von Bossuet dem Protestantismus vorgeworfenen Variationes von jeher stattgehabt hätten, und Bossuet demnach mit seinem Werke gar nichts bewiesen habe, indem jene unwandelbare Tradition, auf welche die katholische Kirche gegründet sein soll, in Wahrheit nicht existire und nie bestanden habe. Wir nehmen Umgang von noch weiteren, durch Jurieu urgirten Puncten, welche bereits Basnage zur Sprache gebracht hatte, betreffend die kirchliche Ehedisciplin und das Verhalten der ersten Christen gegen die weltliche Obrigkeit, rücksichtlich dessen Jurieu, selber revolutionär-demokratisch gesinnt, und seine Grundsätze aus Buchanan und Languet's Junius Brutus entlehnend, dieselben geschichtlich falschen Behaup-

ungen, wie Basnage, vertrat. Bossuet wendete sich an dasselbe Publicum, an welches Jurieu seine Lettres pastorales gerichtet hatte, mit einigen Entgegnungen unter der Form von Bemerkungen über Jurieu's Lettres [1]; die Leser derselben sollten damit in den Stand gesetzt werden, zu urtheilen, wie es um Jurieu's Kenntniß des christlichen Alterthums stehe, und wie es unter seinen regellosen Annahmen um die Sache der christlichen Gläubigkeit bestellt wäre. Wenn Jurieu wahr gesprochen hätte, und die altchristlichen Väter wirklich, wie er behauptet, von dem seit ewig bestehenden Personsunterschiede des göttlichen Sohnes und heiligen Geistes vom ewigen Vater, von der Erbsünde und übernatürlichen Heiligung des Menschen, ja selbst von der reinen Geistigkeit Gottes nichts gewußt hätten, dann wären die Socinianer im Rechte, die sich für die christliche Rechtgläubigkeit ihrer Lehren mit der vollsten Zuversicht auf ihre Übereinstimmung mit den ältesten christlichen Lehrern berufen könnten. Die Socinianer könnten ferner die Behauptung der symbolgläubigen Protestanten, daß die in den ersten Jahrhunderten nicht erfaßten Lehren von der Dreieinigkeit und gottmenschlichen Person Christi nur in der Schrift enthalten seien, mit Recht in Abrede stellen; weil, wenn dieselben wirklich so klar und unläugbar in der Schrift enthalten wären, es nicht einiger Jahrhunderte bedurft hätte, bis sie von den Bischöfen und Lehrern der Kirche darin entdeckt und herausgefunden wurden. Es möchte Jurieu überhaupt schwer fallen, nicht nur, die im Calvinismus festgehaltenen dogmatischen Lehrartikel, sowol die aus dem katholischen Bekenntnisse beibehaltenen

[1]) Six avertissements aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu. Der spezielle Inhalt dieser Avertissements erhellt aus den Titelangaben derselben: I. Le Christianisme flétri, et le Socianisme autorisé par le Ministre Jurieu. — II. La Reforme convaincue d'erreur et d'impieté par M. Jurieu. — III. Le salut dans l'eglise Romaine, selon M. Jurieu: le Fanatisme établi dans la Réforme par les Ministres Claude et Jurieu, selon la doctrine des Quakers: tout le Parti Protestant exclus du titre d'Eglise par M. Jurieu. — IV. La sainteté et la concorde du mariage chrétien violées. — V. Le fondement des Empires renversé par le Ministre Jurieu. — VI. L'antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'Etre divin et sur l'égalité des trois Personnes divines. L'état présent des controverses et de la Religion Protestante, contra la sixiéme et septiéme Lettre du Tableau de ...

als auch die von Calvin selber festgesetzten, den Socinianern gegenüber aufrecht zu halten, sondern überhaupt bestimmte Schranken aufrecht zu halten, durch welche der nach Jurieu's Weise gläubige Christ verhindert werden könnte, sich dem von Jurieu verabscheuten Socinianismus in die Arme zu werfen, oder in den Lehren der Socinianer die richtigen Ergebnisse einer vernünftigen und besonnenen Schriftforschung zu erkennen. Klagen doch die Pastoren Hollands und Englands selber über die große Menge der sogenannten Indifferentisten und Tolerantisten, die im Grunde nur eine besondere Gestaltung der Socinianer sind, und den Beweis liefern, daß man im Schooße des Calvinismus der calvinischen Rechtgläubigkeit vielfach müde zu werden anfängt. In streng calvinischen Kreisen sieht man auch die Arminianer als Geistesverwandte der Socinianer an, und Jurieu hat in den Pajonisten Frankreichs, nach Pajon, dem calvinischen Pastor von Orleans so benannt, verkappte Socinianer erkannt. Welche sind nun die gemeinsamen Grundsätze dieser mit einander verwandten Religionsparteien, und was haben Jurieu und seine Meinungsgenossen denselben entgegenzustellen? Der erste Grundsatz derselben lautet, es sei außer und neben der Schrift keine Auctorität anzuerkennen. In Kraft dieses Grundsatzes sind alle innerhalb des Protestantismus festgesetzten Glaubenssymbole als unverbindlich erklärt, weil sie nur Menschenwerke sind; auch Jurieu gesteht ihnen nur eine regulative Bedeutung für die äußere Kirchenordnung zu, und meint, daß die dortrechter Synode nur den Predigern vorschreiben wollte, wie sie zu lehren haben, ohne deßhalb die Gläubigen im Gewissen zu binden, oder andere Kirchengemeinschaften des Anspruches auf das ewige Heil verlustig zu erklären. Der zweite Grundsatz lautet, daß nur das klare und helle Schriftwort zur gläubigen Annahme verpflichte. Dieser von den Reformatoren zur Geltung gebrachte Grundsatz wurde später als unpraktisch erkannt, und der vermeintlichen Perspicuität des Schriftwortes eine Perspicuität anderer Art substituirt; Claude und Jurieu sprechen von einer unmittelbar einleuchtenden Wahrheit des in compendiöser Form den Gläubigen vorgelegten christlichen Lehrinhaltes, worunter aber im Grunde nur eine von den calvinischen Pastoren nach ihrem Gutdünken und Dafürhalten zurecht gemachte Lehrdarstellung gemeint ist — diese soll den Gläubigen unmittelbar als wahr und richtig einleuchten. Da kommt nun ein Socinianer mit seinem

dritten Grundsatz, der da lautet: So oft die Schrift von Dingen spricht, welche der Vernunft nicht einleuchten, muß man das Wort der Schrift so lange wenden, bis man demselben, selbst auf die Gefahr hin, ihm Gewalt anzuthun, einen der Vernunft zusagenden und einleuchtenden Sinn abgewinnt. Der Calviner, dem sein Pastor eingeredet hat, daß der christliche Lehrinhalt in dem angebornen Wahrheitssinne des Menschen sich als richtig bezeuge, wird den Grundsatz des Socinianers sehr praktikabel finden; nur wird ihm zugleich einfallen, daß die in der Schrift vorgetragenen Lehren von der Trinität und Menschwerdung, die er bisher nach Anleitung seines Pastors verstanden und ausgelegt hat, die Probe einer unmittelbaren Bezeugung durch den angebornen Wahrheitssinn nicht aushalten. Aus dieser Verlegenheit erlöst ihn der Socinianer, indem er ihn den eben erwähnten Grundsatz praktisch anwenden lehrt: Wir lesen in der Schrift von Augen, Ohren, Händen Gottes, und sehen uns zufolge unserer vernünftigen Vorstellung von Gott gedrungen, diese Redeweisen der Schrift figürlich zu deuten; ihr Calviner habt selbst bereits eingesehen, daß die literale Auslegung der Worte: Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei, nicht angehe; was hindert denn, auch die Angaben der Schrift über das Wort, welches vom Anfange her bei Gott war, und selber Gott war und in der Zeit Fleisch geworden ist, auf eine dem angebornen Vernunftsinne zusagende Weise auszudeuten? Eine Frage ähnlicher Art ist auch wirklich von dem socinianischen Verfasser des Avis sur le tableau du Socinianisme [1]) an Jurieu gestellt worden. Jurieu antwortete damals, daß er in Bezug auf die, das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden Lehren seiner Confession seine persönliche Vernunft Gott als der ewigen Wahrheit aufopfere, daß ihm die göttliche Offenbarung als souveraine Vernunft gelte. Die katholische Auffassung des Abendmales lehnte er mit der Bemerkung ab, daß es gegen die Natur der Dinge, gegen Gottes Natur und gegen die Schrift verstoße, uns den Genuß von Menschenfleisch zuzumuthen. Findet es aber der Socinianer nicht eben so empörend, gegen die Natur Gottes und die Wesenheit der Dinge verstoßend, daß wir an Trinität und Menschwerdung, an Gottes Präscienz und Immutabilität, an die Erbsünde, an die Ewigkeit der Höllenstrafen glauben

[1]) Eine Erwiederung auf Jurieu's Schrift: Tableau du Socinianisme.

sollen? Hier wird sich Jurieu auf einen metaphysischen Disput mit dem Socinianer einlassen, und ihm die vernünftige Denkbarkeit aller dieser angestrittenen Lehren zu beweisen suchen; zu dem gleichen Verfahren wird er sich gegenüber dem durch die Socinianer wankend gemachten calvinistischen Gläubigen verstehen müssen. Wo bleibt aber da die von ihm urgirte gläubige Einfalt, und die eben erst betheuerte Hinopferung der persönlichen Vernunft an die in der Offenbarung sprechende souveraine Vernunft?

Jurieu erklärte, daß das Bekenntniß der Fundamentalartikel des christlichen Glaubens zur ewigen Seligkeit nothwendig sei, und läßt alle jene Confessionsgläubigen als Glieder der wahren Kirche gelten, welche jene Artikel glauben. Er ist jedoch nicht im Stande, diese Fundamentalartikel so zu bestimmen, daß dadurch die von ihm als nicht in den Kreis der christlichen Heilsgemeinschaft gehörigen Indifferentisten, Tolerantisten und Socinianer ausgeschlossen sind. Nach Jurieu ist die Wichtigkeit eines bestimmten christlichen Lehrartikels eines der Kriterien, von welchen es abhängt, ob er als Grundwahrheit zu gelten habe oder nicht. Die Schrift stellt diesen Unterschied zwischen Grundwahrheiten und anderen Wahrheiten, die nicht dafür zu gelten haben, nicht auf; Jurieu gesteht dieß selber zu, und findet eine Erklärung der Schrift hierüber für überflüssig, da es jedem gesunden Sinne einleuchte, daß die Gottheit Christi, das Genugthuungsverdienst des Erlösungstodes Christi, die göttliche Urheberschaft alles Guten solche Grundwahrheiten seien. Wenn nun die letztgenannte Wahrheit eine Grundwahrheit ist, wie kommt es, daß die Lutheraner, welchen nicht nur Jurieu's Amtsgenosse Beaulieu in Sedan, sondern Jurieu selber in seinen Verhandlungen mit Scultet ein semipelagianisches Element ihrer Lehre nachgewiesen hat, von der christlichen Heilsgenossenschaft nicht ausgeschlossen sein sollen? Wenn aber die Läugnung dieses Fundamentalartikels von der christlichen Heilsgemeinschaft nicht ausschließt — fragt der Tolerantist — warum sollten denn nicht auch andere den Calvinisten als Grundwahrheiten geltende Artikel ohne Schaden am christlichen Heile aufgegeben werden können? Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Jurieu vorausgehend Bossuet vorgerückt hatte, daß auch in der katholischen Kirche eine semipelagianisch gesinnte Schule existire, nämlich jene der Molinisten. Bossuet weist diese Beschuldigung zurück; die Molinisten bekennen die electio gratuita und die Noth-

wendigkeit der zuvorkommenden Gnade, können also nicht mit den Semipelagianern in Eine Klasse gewiesen werden. Eben so wenig könne umgekehrt, bemerkt Bossuet auf eine weitere Anschuldigung Jurieu's, die thomistische Lehre von der praemotio physica mit Calvin's Determinismus zusammengestellt werden; die Thomisten anerkennen die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit, und die von Jurieu urgirten Schwierigkeiten in der Vermittelung der letzteren mit der gratia efficax der Thomisten sind keine anderen, als solche, auf welche Jurieu stößt, wenn er die von ihm geglaubte Vereinbarkeit der Dreipersönlichkeit Gottes mit der Wesenseinheit Gottes einem Socinianer gegenüber vertheidigen will. Die Frage ist jedoch, ob Jurieu in diesem Bemühen auf die rechte und zweckmäßige Weise verfahren werde? Dieß wird sich hervorstellen bei Prüfung jenes anderen Kriteriums, welches Jurieu für die ihm beliebte Unterscheidung zwischen Fundamental- und Nichtfundamentalartikeln beibringt. Jurieu findet nämlich dieses Kennzeichen in der Verbindung gewisser Wahrheiten mit dem Zwecke der Religion d. i. mit der Ehre Gottes, Heiligung und Beseligung der Menschen. Dahin gehören die Wahrheiten, daß nur Ein Gott sei, daß außer ihm nichts angebetet werde, daß er der absolute Regierer sei u. s. w. Darauf wird der Socinianer sagen, um eben diese Grundwahrheiten ist ja uns Socinianern zu thun, und ihr Calvinisten seid es, die ihr sie läugnet, indem ihr an drei Götter glaubt, den Menschen Christus als Gott anbetet u. s. w. Daß Gott Regierer der Welt sei, daß er das Böse nach dem Tode bestrafe, läugnet der Socinianer nicht; er hat aber einen anderen Begriff von der göttlichen Weltregierung, und läugnet die Ewigkeit der jenseitigen Strafen. Nebst diesen allgemeinen Grundlehren der Religion wird Jurieu specifische Grundlehren der christlichen Religion aufzählen. Er nennt als eine solche Lehre jene von Christus als verheißenem Messias; der Socinianer bezweifelt sie nicht. Jurieu nennt weiter die Lehre, daß Christus der gleichewige Sohn Gottes sei; der Socinianer verlangt, daß man ihm diesen Lehrartikel erst klar machen möge. Das Gleiche wird er sagen über die Lehren von der Genugthuung Christi, Auferstehung der Todten, letztem Gerichte. Es genügt nicht zu sagen, diese Wahrheiten seien klar und deutlich in der Schrift ausgesprochen; sind sie es, warum läßt man sich nicht darauf ein, sie dem gläubigen Volke prompt und für jedermann überzeugend nachzuweisen? Jurieu sagt,

dieß sei keine Sache der Volksbelehrung, sondern eine Gelehrtenarbeit, mit welcher man sich nur an Gebildete wenden könne, und auch da nur mit Mühe werde Erfolge erzielen können, weil man es darauf ankommen lassen müsse, ob sie in das Dargebotene tief genug einzudringen sich die Mühe nehmen. So reducirt sich also die Verständigung an die große Menge auf die zwei Artikel von der Gottheit und sühnenden Genugthuung Christi; nicht aber zu dem Zwecke, die Wahrheit dieser Artikel, sondern bloß, die Wichtigkeit derselben darzuthun, die doch nur unter Voraussetzung der Wahrheit derselben gelten kann. Darum meint auch der schon erwähnte Verfasser des Avis sur le tableau etc., daß der Glaube der christlichen Völker nicht auf das biblische Wort Gottes, sondern auf die Katechismen und die darin sich aussprechenden Sondermeinungen einer bestimmten Secte, also auf menschliche Auctoritäten und Fundamente gestützt sei, und daß die Zahl jener Artikel, welche zufolge ihrer Evidenz eine allgemeine und unbestrittene Geltung in der gesammten Christenheit haben, weit geringer sei, als man gewöhnlich anzunehmen pflege; denn sonst wäre es ja den Einzelnen nicht möglich, das ihnen durch die Reformation anheimgestellte Recht der Selbstentscheidung in Glaubenssachen zu üben. Die Entscheidung in Glaubenssachen wäre, wenn es, um den Kern des Christenthums zu fassen, vieler und schwieriger Untersuchung noth hätte, nur aus dem Bereiche der katholischen Kirchengewalt in die Machtbefugniß einer Pastorenzunft übergegangen, und das Volk bei der Reformation leer ausgegangen!

Jurieu's Unterscheidung zwischen Fundamentalartikeln und Nichtfundamentalartikeln steht haltlos zwischen dem aufgegebenen Glauben der alten Kirche, welcher jedes ihrer Dogmen heilig ist und keines als unwesentlich gilt, und zwischen dem dogmatischen Indifferentismus der letzten Entwickelungsphase des Protestantismus, deren Träger bereits allen Symbolzwang abgestreift haben. Jurieu hält die Interessen der christlichen Gläubigkeit für geborgen, wenn nur die christlichen Völker und Genossenschaften an den Fundamentalartikeln festhalten. Bereits Nicole aber hat ihm die Möglichkeit gegenübergestellt, daß die ganze Welt socinianisch werden könnte. Das werde Gott niemals geschehen lassen, meint Jurieu. Welche Bürgschaft hat er aber für die Wahrheit dieses seines zuversichtlichen Glaubens? Er stützt ihn auf die christliche Gesinnung der

Völker; aber sind nicht seiner Zeit ganze Völker und zwar viele Völker auf einmal in die von Jurieu verabscheute Häresie des Arianismus gestürzt? Allerdings hat Christus versprochen, alle Tage bis an's Ende der Zeit bei den Seinen zu bleiben; aber diese Verheißung galt nicht den Völkern als solchen, sondern der Kirche, die über den Völkern steht, und auch dann nicht zu sein aufhört, wenn sich ganze Völker von ihr abwenden. Der Wahrheitsbesitz der Kirche beschränkt sich aber nicht auf jene drei oder vier Grundwahrheiten, auf welche Jurieu letztlich den christlichen Wahrheitsgehalt sich reduciren läßt; es ist ihr vielmehr in der Person der Apostel verheißen worden, durch den Tröster, den der Herr in seinem Namen senden werde, eingeführt zu werden in alle Wahrheit, und diese Wahrheit zufolge der permanenten Präsenz Christi in seiner Kirche, und zufolge der perpetuirlichen Assistenz des ihr gesendeten Geistes als ein unverlierbares Erbe zu behaupten durch alle Zeit bis an's Ende. In Kraft dessen sollte sie das unzerstörbare Reich der Wahrheit sein, gegen welches die Pforten der Hölle nichts sollen vermögen können — die Säule und Grundfeste der Wahrheit, womit doch wol gesagt ist, daß nicht bloß einzelne Wahrheiten, sondern alle Wahrheit, die Gott geoffenbaret hat, durch sie getragen und gestützt sein soll. Nicht weniger als dieses wird wol auch ausgedrückt sein wollen durch jenen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der da lautet: Ich glaube an die katholische Kirche d. h. ich glaube an die Kirche als den Hort der von Gott geoffenbarten Wahrheit; wäre ihr auch nur Eine der von Gott geoffenbarten und ihr hinterlegten Wahrheiten abhandengekommen, so wäre sie nicht mehr die wahre, und Jurieu, der diese Eine wahre Kirche nicht kennt, sieht sich vergebens um eine Stütze um, durch welche, nachdem ihm einmal das unwandelbare Fundament des christlichen Offenbarungsglaubens abhanden gekommen, dem allmälichen Verfalle und Verkommen des christlichen Bekenntnißglaubens selber auf die Dauer gewehrt werden könnte!

§. 777.

Jurieu hatte die Dogmen der orthodoxen kirchlichen Lehre als ein Product späterer christlicher Jahrhunderte hingestellt, und die Väter der ersten Jahrhunderte der gröbsten Irrungen über Gott,

Dreieinigkeit, gottmenschliche Person Christi geziehen. Bossuet hielt es im Bestreben, die ununterbrochene Continuität der rechtgläubigen christlichen Lehrtradition zu wahren und sicher zu stellen, für nothwendig, auf Jurieu's Angaben über die Theologie der alten Väter näher einzugehen, und die Falschheit derselben nachzuweisen. Zuerst aber beleuchtet Bossuet die eigene Theologie seines Gegners, dem die göttliche Trinität erst im Acte des Schaffens zur distincten Gliederung sich entwickelt, und demnach Gott als eine der Veränderung unterworfene Wesenheit gilt. Und doch klagt er die Väter der ersten Jahrhunderte an, Gott für ein mutables, und was damit zusammenhängt, körperliches Wesen gehalten zu haben, und erklärt die Lehre von der vollkommenen Unveränderlichkeit Gottes für eine Frucht der geläuterten Denkart der neueren Zeit! Hätte Jurieu nur Tertullian's Schrift gegen Praxeas gelesen, so hätte er daselbst [1]) Gottes Immutabilität ausdrücklich ausgesprochen gefunden; Tertullian leitet sie aus der Ewigkeit Gottes ab, und erklärt sie als Unmöglichkeit einer Transformation d. i. eines Formenwechsels; er fügt noch hinzu, daß das Wort in Gott, selber Gott, ewig währt und stets in seiner Form beharrt. In seiner Schrift gegen Hermogenes [2]) deducirt er aus der Veränderlichkeit der Materie die Unmöglichkeit ihrer Ewigkeit. In gleichem Sinne erklärt Novatian [3]) die Unveränderlichkeit Gottes aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes; alles Veränderliche sei eo ipso vergänglich. Theophilus folgert die Unveränderlichkeit Gottes aus der Idee Gottes als des Ungewordenen [4]), Athenagoras bekennt, daß Gott unsterblich, unbewegbar und jeder Alteration entrückt sei [5]), Justinus definirt in seinem Dialogus cum Tryphone Gott als denjenigen, der stets ist und als stets derselbe beharrt. Hätte sich Jurieu nur die Mühe genommen, die in G. Bull's höchst achtbarem Werke [6]) ausgehobenen

---

[1]) Adv. Prax., c. 27.

[2]) Adv. Hermog. c. 12. Vgl. Bd. I, S. 422.

[3]) De Trin., c. 4. Vgl. Bd. II, S. 3.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 132.

[5]) Vgl. Bd. I, S. 101, gegen Ende.

[6]) Defensio fidei Nicaenae de aeterna divinitate filii Dei. Oxford, 1680. — Daran schloßen sich die weiteren Schriften Bull's: Judicium ecclesiae catholicae trium priorum saeculorum de necessitate credendi quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, assertum contra M. Si-

Stellen aus Justinus, Athenagoras, Theophilus, Clemens Alex., Hippolytus genauer nachzusehen, so würde er gefunden haben, daß die genannten Väter nicht bloß vom Vater, sondern auch vom göttlichen Sohne die Inalterabilität, Immutabilität, Impassibilität, Anfangslosigkeit und Ewigkeit aussagen. Jurieu behauptet ferner, daß das kirchliche Trinitätsdogma erst durch die Synoden von Nicäa und Constantinopel, oder eigentlich erst durch letztere Synode zu Stande gekommen sei, und die vornicänischen Väter sämmtlich eine Ungleichheit der göttlichen Personen gelehrt hätten, zu welcher sich indeß bis jetzt auf einen gewissen Grad Jurieu selber, dem Bekenntniß seiner Confession zuwider, bekennt. Sollten denn aber die vornicänischen Väter nicht schon im Hinblick auf Phil. 2, 6 sich vor dem ihnen durch Jurieu aufgebürdeten Irrthum zu hüten sich veranlaßt gefühlt haben? Allerdings reden einige Väter von einer Ungleichheit der göttlichen Drei mit Rücksicht auf die Originations- und Ordnungsverhältnisse der göttlichen Trias, ohne indeß hieraus einen Unterschied in der Vollkommenheit und Anbetungswürdigkeit der göttlichen Drei zu folgern, oder eine Wesensverschiedenheit derselben zu statuiren. Clemens Alex. bringt am Schlusse seines Paedagogus Preis und Dank dar „dem Vater und Sohne, dem Sohne und Vater“, nennt Beide „Einen Herrn“; Athanasius trägt nicht Bedenken, die Worte Christi „der Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 28) auf den ewigen Hervorgang des Vaters auf den Sohn anzuwenden, der dem Athanasius doch gewiß als vatergleich galt. Möge hieraus Jurieu einen Rückschluß auf den wahren und ächten Sinn der unbefangenen Redeweisen mancher vornicänischer Väter machen. Er findet es befremdlich, daß Justin den Sohn durch den Willen und Beschluß des Vaters erzeugt nennt; Justinus redet eben in menschlicher Art von Gott, und will durch das willentliche Zeugen des Vaters den Gegensatz zu einer blinden Naturnothwendigkeit, durch die *βούλησις* aber dieß ausdrücken, daß der Sohn aus der Weisheit oder Intelligenz Gottes hervorgeht. Die vornicänischen

---

monem Episcopium aliosque. Oxford, 1694. — Primitiva et apostolica traditio dogmatis in ecclesia recepti de Jesu Christi Servatoris nostri divinitate, asserta et evidenter demonstrata contra Danielem Zwickerum Borussum, ejusque nuperos in Anglia sectatores. London, 1703.

Väter wendeten das eine und andere Mal auf den Sohn und heiligen Geist die Bezeichnung Diener an; sieht man sich die bezüglichen Stellen, in welchen die Bezeichnung vorkommt, näher an, so wird man sich über den Sinn derselben bald klar werden. Nach Tertullian [1]) beräth sich der göttliche Vater wegen Erschaffung des Menschen mit dem Sohne und Geiste quasi cum ministris et arbitris; wer dem Tertullian nicht die Meinung unterlegen will, daß er nebst dem Sohne und Geiste auch dem Vater eine mit der göttlichen Absolutheit unvereinbare Abhängigkeit und Gebundenheit beilegen wollte, wird in der angeführten Stelle nur einen unbefangenen Ausdruck der distincten Dreipersönlichkeit in Gott finden [2]). Die Väter enthielten sich des Ausdruckes Diener, oder desavouirten ihn völlig, sobald sie sahen, daß er mißdeutet werde; dieß geschieht bereits im Briefe an Diognet, und im Hinblicke auf die arianische Irrlehre wurde er später absolut vermieden. Besonderes Gewicht legt Jurieu darauf, daß der Sohn in der vornicänischen Zeit das eine und andere Mal eine portio substantiae Patris genannt werde; dieß wird doch wol nichts Anderes heißen, als daß sich der Sohn, der als Person von jener des Vaters verschieden ist, mit dem Vater, menschlicher Weise zu reden, in die Eine göttliche Substanz theilt, die er zufolge seines Hervorganges aus dem Vater, vom Vater hat [3]). Jurieu will freilich noch in der sinnesverwandten Formel des Nicänum: lumen de lumine, trotz des beigefügten Deus de Deo, Deus verus de Deo vero, eine Bestätigung des vornicänischen Subordinatianismus finden, und sieht in derselben nur die Wiederholung einer von Tertullian [4]) gebrauchten, und durch Jurieu natürlich subordinatianistisch ausgedeuteten Äußerung: Lumen de lumine accensum, während der ganze Context der betreffenden Stelle zeigt, daß Tertullian den Sohn als ein aus dem Vater emanirtes und demselben consubstanziales und wesensgleiches Licht darstellen will. Übrigens rührt das ganze Bild aus Hebr. 1, 3 her; daß der Verfasser des Hebräerbriefes dem Sohne die Wesensgleichheit mit dem Vater zuschreibt, wird Jurieu doch hoffentlich nicht läugnen wollen! Daß Jurieu

---

[1]) Adv. Praxeam, c. 12; vgl. Bd. II, S. 11.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 376.

[3]) Vgl. Bd. II, S. 10.

[4]) Apologet., c. 21.

dem Nicänum noch weiter unterschiebt, ein unpersönliches, potentielles Sein des Sohnes vor seiner Geburt aus dem ewigen Vater, und somit eine doppelte Generation des Sohnes aus dem Vater declarirt zu haben, darf nach dem Gesagten nicht überraschen; und eben so wenig, daß er hiedurch eine Declaration der Mutabilität des Sohnes von Seite des Concils ausgesprocheh findet. Er findet sein Theologumenon von der doppelten Geburt des Sohnes aus dem Vater auch in einer Stelle bei Hippolytus[1]), wo das Erscheinenlassen oder Zeigen des Sohnes (ἔδειξε τόν λόγον αὐτοῦ) doch nur eine Manifestation des schon existenten Logos, oder das, was man eine operatio divina ad extra zu nennen pflegt, bedeuten kann[2]). In ähnlicher Weise führt Bossuet seine Polemik noch bezüglich anderer Stellen fort, welche Jurieu aus Athenagoras, Cyprian, Clemens Alex. u. s. w. vorbringt, um zu zeigen, daß die von seinem Gegner in dieselben gelegte Idee einer doppelten Generation und Mutabilität des göttlichen Logos in ihnen sich nicht finde. Jurieu findet es höchst befremdlich, von Bossuet unter Einem auf Petavius und Bullus verwiesen zu werden, als ob nicht letzterer der entschiedenste Gegner des Petavius wäre und den zweiten Band der dogmata theologica desselben einer umständlichen Widerlegung unterzogen hätte. Warum sieht Jurieu geflissentlich von den Erklärungen ab, welche Petau in seinen letzten Schriften über die von ihm früher allerdings unbillig behandelten vornicänischen Väter abgibt? Und wie kann Jurieu die Behauptung wagen, Petau hätte die Lehren der vornicänischen Väter geschildert, wie es einem guten Socinianer, oder mindestens einem Arianer angestanden wäre! Hebt doch Bullus selber hervor, daß Petau bei Justin eine Darstellung des Trinitätsglaubens finde, die nichts zu wünschen übrig lasse; man braucht aber nur Petau's eigene Worte in seiner Vorrede zum zweiten Bande der dogmata theologica zu lesen, um

---

[1]) Contra Noëtum, c. 10.

[2]) So erklärt auch Prudentius Maranus diese Stelle in seiner Schrift: Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione (Paris 1744), Lib. IV, c. 13. — Vgl. übrigens über Hippolytus im Allgemeinen Bd. II, S. 13 f. (woselbst auf S. 13, in der ersten Zeile des §. 179 nach „Tertullian" die Worte „zu Praxeas" einzuschalten sind) und Schwane Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (Münster, 1862), S. 153 ff.

zu ersehen, daß Petau weit entfernt war, die vornicänischen Väter nach Art eines arianischen oder socinianischen Theologen auszulegen. Er findet bei ihnen sämmtlich den Glauben an die Trinität ausgesprochen; er findet bei Origenes den Glauben an eine anbetungswürdige Trinität, bei Dionysius Alex. die Coäternität und Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater; bei Gregorius Thaumaturgus das Bekenntniß vom vollkommenen Sohne des vollkommenen Vaters, vom heiligen Geiste als vollkommenen Bilde des vollkommenen Sohnes; er findet das Wesentliche in der Sache auch bei Tertullian, Novatian, Arnobius, Lactantius gewahrt, und erklärt die Incorrectheit ihrer Äußerungen aus einer zu weit gehenden Condescendenz zu den Anschauungen der Heiden, welchen sie das Verständniß des christlichen Gottesglaubens näher zu bringen suchten. Jurieu zieht endlich auch Huet in die Sache, um Bossuet zu mahnen, was er von diesem seinem gelehrten Freunde hätte lernen können. Bossuet erwidert, daß es Huet's Gelehrsamkeit schlecht loben hieße, wenn man ihn zu einem Schutzredner des Arianismus oder Subordinatianismus machen wollte. Bossuet wisse durch ein zwölfjähriges Zusammensein mit Huet, wie letzterer über das christliche Alterthum denke; und die Origeniana desselben seien allgemein als ein Bemühen, den Origenes so viel als möglich mit der Kirchenlehre in Einklang zu zeigen, aufgefaßt und verstanden worden; so zwar, daß der englische Herausgeber einer Abhandlung des Origenes über das Gebet das Publicum in Betreff einer näheren Verständigung über Geist und Richtung ihres Verfassers unter Einem an Bullus und Huetius verweisen zu müssen glaubt, also doch augenscheinlich bei beiden Männern verwandte Gesinnungen über den Gegenstand seiner Publication voraussetzt!

§. 778.

Zu den Grundlehren des christlichen Supranaturalismus gehören außer den Lehren über die Trinität und gottmenschliche Person Christi auch jene über die Erlösungsgnade und übernatürliche Heiligung des Menschen. Jurieu hatte zuversichtlich behauptet, daß die Lehren über Erbsünde und Gnade erst durch Augustinus zur Geltung gebracht worden wären, und die christlichen Lehrer vor Augustinus rein pelagianisch, die orthodoxesten unter ihnen minde-

stens semipelagianisch gedacht hätten. Bossuet beschränkt sich in seinen Avertissements zu Jurieu's lettres pastorales auf Citirung derjenigen Stellen, in welchen Augustinus selber die christlichen Lehrer der ihm vorangegangenen Zeiten als Zeugen für die constante Geltung der von den Pelagianern geläugneten kirchlichen Lehren über die Erbsünde und über die Nothwendigkeit der Gnade anführt, unternahm aber in einem anderen Werke, das nicht gegen Jurieu, sondern gegen Richard Simon gerichtet war, den ausführlichen Nachweis, daß Augustinus nicht, wie Richard Simon behauptete, von den älteren Lehrern der Kirche sich entfernt und eine neue, früher ungekannte Lehre erfunden, sondern dasjenige vertreten habe, was vom Anbeginn her constanter und traditioneller Glaube der Kirche gewesen. Bossuet kündete das Erscheinen seines hierauf bezüglichen Werkes in dem Vorworte zu einer Instruction, welche er zur Warnung vor Simon's Übersetzung des Neuen Testamentes erließ, als nahe bevorstehend an, kam aber nicht mehr dazu, es selber zu veröffentlichen; er starb so zu sagen, über dieser seiner letzten Arbeit, die demnach, und zwar erst spät, als Opus posthumus[1]), und auch da nicht sofort vollständig erschien[2]). Bossuet's Werk ist speziell gegen Simon's kritische Geschichte der Auslegung des Neuen Testamentes gerichtet[3]), und besteht aus zwei Hauptabtheilungen, in deren ersterer Simon's Verhältniß zur Theologie der Kirchenväter im Allgemeinen, besonders jedoch im Hinblick auf die Trinitätslehre und Christologie in's Auge gefaßt, in der zweiten aber seine Auffassung der augustinischen Gnadenlehre einer umständlichen Kritik unterzogen wird. Das Gesammtergebniß derselben ist, daß Simon in seinem einseitigen Eifer für die grammatisch-philologische Behandlung der Schrift des Verständnisses für die tiefere Theologie der Kirche völlig ermangle, von den Auctoritäten arminianischer oder gar socinianischgesinnter Theologen sich impo-

[1]) Unter dem Titel: Defense de la Tradition et des saints Pères, zum ersten Male a. 1753 veröffentlichet.

[2]) In neuester Zeit ist zu den bisher bekannten zwölf Büchern des Werkes noch ein dreizehntes aufgefunden worden. Es findet sich abgedruckt in den bei Vives in Paris (1862) erschienenen Oeuvres inedits de Bossuet.

[3]) Histoire critique des principaux commentateurs du nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps .... par M. Simon, prêtre.

niren lasse und die ganze patristische Theologie im Geiste derselben auffasse, so daß Augustinus gegenüber den Vätern vor ihm und selbst noch den gleichzeitigen griechischen Vätern gegenüber als ein Neuerer erscheint, mit dessen Ansichten sich R. Simon schlechterdings nicht befreunden will. Simon neigt namentlich in der Gnadenlehre merklich zu den Pelagianern hin, und gibt zu verstehen, daß er die Auslegungen der paulinischen Theologie durch Pelagius mindestens für eben so berechtiget halte, als die augustinische; ja er steht nicht an, Augustinus als den Urheber jenes, von der späteren Kirche an Luther und den übrigen Reformatoren verurtheilten Irrthumes zu bezeichnen, daß Gott der Urheber der Sünde sei. Daß die älteren Väter, und namentlich die griechischen, in Hinsicht auf das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit hin und wieder incorrect sich ausgedrückt haben, soll nicht geläugnet werden; sie waren eben nicht veranlaßt, ihre Sprechweise genau zu ordnen, um jeden Anstoß, den Spätere vom Standpuncte einer entwickelteren Orthodoxie daran nehmen konnten, zu vermeiden. Der Anlaß, in diesem Puncte möglichst genau sich auszudrücken, wurde eben erst durch das Auftauchen des Pelagianismus gegeben; und da der Kampf gegen diese Häresie vornehmlich die abendländische Kirche beschäftigte, so darf man sich nicht wundern, wenn die sorgfältigere Ausbildung der Gnadenlehre bei den Abendländern, namentlich bei Augustinus sich findet, der sich übrigens für seine Anschauungen fortwährend auf das kirchliche Alterthum berief, und die traditionellen Zeugnisse für die von ihm vertheidigten Lehren aus den Schriften griechischer und lateinischer Kirchenlehrer zusammenstellte. Die Vindicirung dieser Zeugnisse, die Ablehnung der von Simon angeführten patristischen Aussagen scheinbar entgegengesetzter Art, Nachweis der Übereinstimmung des Augustinus mit sich selbst in seinen früheren und späteren Anschauungen über das Verhältniß von Gnade und freiem Willen bilden den Hauptinhalt der Ausführungen Bossuet's, welcher auf alle besonderen Puncte des antipelagianischen Streites Augustin's eingeht, und der Reihe nach die augustinischen Lehren über die Erbsünde und den Zustand der ungetauft verstorbenen Kinder, über die Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten, über Berufung und Erwählung durchnimmt. Bossuet beruft sich in seinen geschichtlichen Nachweisungen zum Theile auf die Ergebnisse gelehrter Forschungen berühmter Theologen seiner Zeit, eines Peta-

vius, Garnier, Dechamps, ergänzt aber dieselben, namentlich in Bezug auf die Theologie der griechischen Väter, durch die Resultate eigener Nachsuchungen, obwol ihm auch diese durch des vorangegangenen Habert Werk über die Gnadenlehre der griechischen Väter[1]) nicht wenig erleichtert worden sein mögen. Jedenfalls bleibt ihm aber das Verdienst einer eben so klaren als anziehenden Darstellung eigen, die nebenher auch noch dadurch instructiv wird, daß er gelegentlich auf die innerhalb der Kirche und der vom kirchlichen Dogma gezogenen Gränzen statthabenden Besonderheiten in der Auffassung der Gnadenlehre eingeht, um zu zeigen, daß Simon in keiner der bestehenden Richtungen und Schulen einen Anhalt für seine entschieden falschen, ja geradezu heterodoxen Meinungen zu finden im Stande sein würde.

§. 779.

Bossuet's eben geschildertes Werk war, obwol zunächst gegen R. Simon gerichtet, im Grunde gegen die pelagianisirende Theologie der Arminianer gekehrt, von deren Schriften beeinflußt Simon sich zu seinen schiefen und anstößigen Urtheilen über die Lehren und Anschauungen der altchristlichen Väter vor Augustin hatte verleiten lassen. Übrigens war der Arminianismus nur der natürliche Rückschlag gegen den rigiden und falschen Supranaturalismus der calvinischen Gnadenlehre, dessen Druck auf das gesunde und unbefangene Denken allmälich selbst innerhalb der Kreise der streng calvinischen Orthodoxie lästig und unbequem empfunden wurde. Bossuet hebt hervor[2]), daß die Lehre von der gratia universalis, welche der aus Schottland gebürtige Joh. Cameron im Gegensatze wider die calvinische Erwählungslehre und Beschränkung der Erlösungsgnade auf die Auserwählten zu lehren anfing, unter den französischen Calvinern in weiten Kreisen Eingang fand, ja fast allgemein angenommen wurde; nur die von du Moulin beherrschte

[1]) Theologiae Graecorum Patrum vindiciae circa universam materiam gratiae cum perpetua collatione scripturae, conciliorum, doctrinae S. Augustini, S. Thomae et scholae sorbonicae Libri tres. Paris, 1647, (neugedruckt Würzburg, 1863).

[2]) Hist. des variations. XIV, ch. 117.

Akademie zu Sedan setzte sich der Neuerung streng entgegen, während ein Amyraut und Testard, Daille und Blondel kirchlichen Verboten zum Trotz, welche übrigens die Neuerung nicht als häretisch zu bannen wagten, dieselbe in eigenen Schriften vertheidigten. Arminius aber gieng weiter, und erklärte die Sätze Augustin's über Freiheit, Gnade und Vorherbestimmung für eine den ersten christlichen Jahrhunderten fremde Neuerung; er wird zufolge dieser seiner Stellung gegen Augustinus von Bossuet als der Wiedererneuerer des Semipelagianismus unter den Protestanten bezeichnet.[1]) Von daher stammt auch die semipelagianisirende Richtung des mit Arminius befreundeten Hugo Grotius, welchem R. Simon nicht wenige seiner anstößigen Erklärungen entlehnt hat[2]), trotzdem daß ihm die socinianische Denkart des Grotius ganz wol bekannt war. Grotius nahm nämlich neben dem durch Arminius vertretenen semipelagianischen Elemente der Remonstranten auch das durch Episcopius in ihre Gemeinde hineingetragene socinianische Element in sich auf, ja es schien eine Zeit lang, als ob er ganz und gar mit den Socinianern gemeinsame Sache machen wollte. Bossuet entschuldiget sich über die so entschiedene Hervorhebung dieser tadelnswürdigen Seite in den anfänglichen geistigen Bestrebungen eines Mannes, der durch dreißig Jahre mit aufrichtigem und ernstlichem Willen die Wahrheit gesucht hat; er glaubt es aber der guten Sache schuldig zu sein, darüber nicht zu schweigen, um sein Handeln gegen R. Simon zu rechtfertigen, und den Gefahren und Irrungen vorzubeugen, welche aus der unberathenen Hingebung an den Einfluß geistig bedeutender, jedoch von Vorurtheilen nicht freier Männer immerhin sich ergeben könnten.

Grotius war anfänglich — fährt Bossuet fort — der socinianischen Lehre nicht geneigt; er erklärte sich sogar entschieden gegen dieselbe in seiner gelehrten Abhandlung über die Genugthuung Jesu Christi. Die Mäßigung, welche Crellius, das damalige Haupt der

---

[1]) Siehe Bossuet's Dissertation sur la doctrine et la critique de Grotius (enthalten in Bossuet's Instructions sur la version du N. T. imprimé à Trevoux, 1702. Verfasser dieser Übersetzung war R. Simon, dessen Unternehmen von Bossuet einer strengen Rüge unterzogen wird).

[2]) Vgl. die der Première instruction Bossuet's eingeschalteten Remarques sur les explications tirées de Grotius.

Socinianer, in seiner Antwort auf Grotius' Schrift an den Tag legte, machte auf Letzteren tiefen Eindruck; er dankte seinem Gegner für die Belehrung, die er aus dessen Erwiderung geschöpft, und trat zu demselben in nähere Beziehungen. Diese Annäherung des Grotius an die Socinianer fällt in das Jahr 1632. Von gewissen spitzfindigen Streitfragen angewidert, schien es ihm damals, als ob der Zweck der christlichen Lehre vornehmlich ein praktischer sei, und in der Hebung und Veredlung der Sitten, in Weckung des Strebens nach Heiligkeit bestehe; die Logoslehre des Johannisevangeliums schien ihm nicht eine christliche und apologetische Lehre, sondern vielmehr philosophischen und platonischen Ursprunges zu sein, die Worte Christi Joh. 8, 58 bezog er auf die Vorherbestimmung der zeitlichen Erscheinung Christi in Gottes ewigen Gedanken. Daraus läßt sich schon auf den sonstigen Charakter seiner Schrifterklärung schließen, zu deren näherer Charakteristik nur noch beizufügen ist, daß er es hin und wieder liebt, biblische Stellen mit Aussprüchen classischer Dichter und Redner als identischen Ausdrücken biblischer Sätze und Wahrheiten zu identificiren. So ist ihm z. B. Pred. 12, 7 nahezu identisch mit dem Ausspruche des Euripides, daß im Tode der Leib zur Erde, der Geist in die Äthermaterie zurückkehre; demgemäß findet er in Luk. 20, 38 nicht mehr und nichts Anderes, als daß es in Gottes Macht gegeben sei, Abraham, Isaak und Jakob einst wieder zum Leben zu erwecken, als ob sie gegenwärtig in Todesschlaf versenkt wären. Mit dieser leicht-nüchternen Auslegung der Schrift steht eine vorschnell aburtheilende Kritik in Verbindung. In der Stelle Sir. 51, 14: Invocavi Dominum, Patrem Domini mei, will er die letzten drei Worte ohne allen kritisch gerechtfertigten Grund gestrichen sehen, weil die darin ausgesprochene Logosidee seinem Geschmacke zuwider ist; die Bücher Job und Ruth sind ihm bloße Romane ohne geschichtliche Glaubwürdigkeit. Eine Inspiration im eigentlichen Sinne des Wortes ließ er bloß für die prophetischen Bücher gelten, weil ein afflatus divinus bloß für Weissagungen nöthig war; für die übrigen nicht prophetischen Bücher nahm er, selbst die Evangelien nicht ausgenommen, bloß eine uneigentliche Inspiration, eine fromme, religiöse Stimmung als Impuls ihrer Abfassung an, erst die nachfolgende Anerkennung von Seite der Gläubigen habe sie zu kanonischen und heiligen Büchern gemacht. Die in den Evangelien und Apostelbriefen

citirten messianischen Stellen läßt er, gerade wie Episcopius, bloß in allegorischem Sinne, nicht aber nach ihrem Wortsinn als messianisch gelten. Es ist kein Zweifel, und leuchtet auch aus Bossuet's Angaben hervor, daß die allmählige Berichtigung der falschen Ansichten, welche Grotius anfänglich über das Verhältniß Augustin's zur älteren christlichen Lehrtradition hegte, und die Vertiefung in das Studium derselben bei den Vätern sowol wie bei den Scholastikern in Grotius Denken eine mächtige Umwandlung hervorbrachte, und ihn, wie Bossuet behauptet, der katholischen Kirche sehr nahe führte. Er ergriff öffentlich das Wort gegen die gehässige Rede der Protestanten, daß der Papst der Antichrist sei; dieß sei nicht möglich, führte Grotius in mehreren Schriften durch, weil der Papst nichts wider Christus lehre, vielmehr die Lehre der römischen Kirche in allen Puncten mit der Lehre der Schrift und der älteren christlichen Jahrhunderte zusammenstimme [1]). Gleichwol kam er nicht dazu, den letzten entscheidenden Schritt zu thun, zog sich vielmehr von jeder bestimmten Kirchengemeinschaft zurück, und wollte sich auf kein bestimmtes Symbol verpflichten [2]). Er glaubte, daß im Nothfalle jeder Gläubige sich selber und seiner Familie Priester sein könne [3]), so wie allen Übrigen, die sich mit ihm in eine engere Gemeinschaft setzen wollen. Bossuet weiß nicht zu sagen, ob Grotius diese seine Ansicht auch in die Praxis übergeführt habe; jedenfalls sei sie nach dem Wunsche Jener, welche mit dem Ministerium der Kirche nichts zu thun zu haben wünschen, und sich eine Haus- und Sonderreligion nach ihrem Geschmack zurecht machen wollen.

§. 780.

Hugo Grotius gelangte durch seinen großartigen geschichtlichen Sinn und seine staatsmännische Bildung, die durch eine umfassende Gelehrsamkeit unterstützt war, zu einer unbefangenen Würdigung

---

[1]) Grotius' hieher gehörige Schriften sind: Ad Dan. Tilenum de Antichristo. — Animadversiones in Riveti animadversiones. — Via ad pacem ecclesiasticam contra Rivetum. — Votum pro pace ecclesiastica contra examen Riveti et alios irreconciliabiles. — Discussio apologetici rivetani.

[2]) Vgl. Grotius' Schrift: An semper communicandum per symbola?

[3]) De coenae administratione, ubi Pastores non sunt.

der katholischen Kirche und ihrer Lehren, vermochte aber die ihm aus seiner ursprünglichen Befreundung mit dem Arminianismus und Socinianismus anhaftenden Vorurtheile nicht völlig zu überwinden. Es war jener Geist nüchterner Verständigkeit, wie er einst in den Lehranschauungen und in der Schriftauslegung der alten antiochenischen Schule geherrscht hatte, der ihm ein vollkommenes Eindringen in den Geist des katholischen Kirchenthums und des katholischen Lehrsystems verwehrte. Gleichsam als Antidot wider diese nüchtern verständige Richtung lebte in der französischen Kirche des 17ten Jahrhundertes unter dem Zusammenwirken mehrerer Ursachen eine Richtung entgegengesetzter Art mächtig auf, die wir der Kürze halber die christlich-platonische nennen möchten, und die vornehmlich bei den französischen Oratorianern tiefe Wurzeln schlug, und noch heute durch ein ausgezeichnetes Mitglied dieser Congregation, durch A. Gratry, vertreten ist. In den Anschauungen dieses christlichen Platonismus fand der Oratorianer Thomassin die speculative Grundlage des christlichen Supranaturalismus, auf dem Gebiete der Gotteslehre sowol, als der Soteriologie; die augustinische Gnadenlehre erschien ihm nur als die anthropologische Kehrseite der Logoslehre der christlichen Alexandriner, mit deren Gedanken und Anschauungen sich ja auch die ersten christlich-speculativen Bestrebungen Augustin's lebendig berührten; die aus den Lehren der hristlichen Alexandriner sich ergebende Immanenz des Göttlichen m ideellen Denken geht parallel mit der von Augustinus gelehrten Präsenz Gottes (d. i. der Gnade) im Wollen und Vollbringen des Guten d. i. im gottwohlgefälligen Handeln des Menschen. Die uguſtinische Gnadenlehre war nur die weitere Fortentwickelung ines die alexandrinische Gotteslehre durchdringenden Gedankens uf dem anthropologischen Gebiete; und dieser, beiden Lehrgebieten emeinsame Gedanke ist die Idee der göttlichen Selbstoffenbarung n den Menschen, und der in dieser Selbstoffenbarung begründeten bendigen Wechselbeziehung zwischen Gott und dem in Gottes eil geborgenen und durch dasselbe getragenen Menschen. Damit nun auch die Grundidee erschlossen, von welcher Thomassin's oßes dogmengeschichtliches Werk [1]) getragen und durchdrungen ist;

---

[1]) Dogmatum theologicorum Tomi tres

es hat zu seinem Zwecke, die innerliche Verknüpfung und den ideellen Zusammenhang der von Petavius zusammengetragenen Summe von Zeugnissen für die Continuität des inalterablen Christenglaubens in den ersten christlichen Jahrhunderten aufzuzeigen, und füllt in diesem Bestreben gewissermaßen die Lücken aus, und ebnet die Ungleichheiten, die sich der, das Richtmaaß der ausgebildeten Kirchenlehre anlegenden Kritik des Petavius aufgewiesen hatten. Darin liegt nun die eigenthümliche Bedeutung des Thomassin'schen Werkes; es will zum Beweise dienen, daß die durch Petau vorgewiesenen Defecte der Anschauungen und Redeweisen der vornicänischen Väter niemand berechtigen, die Identität des vornicänischen Kirchenglaubens mit dem nicänischen zu bezweifeln, und daß die neben Petavius von protestantischer Seite her weiter urgirten Differenzen zwischen den früheren und späteren patristischen Lehranschauungen, auf charitologischem Gebiete namentlich, etweder reine Fictionen sind, oder doch ganz gewiß auf Übertreibungen beruhen, die nur da möglich sind, wo man den Überblick über die patristische Lehrentwickelung im Ganzen und Großen nicht besitzt, und sich deßhalb mit beschränktem Sinne an Einzelheiten klammert, die sich im großen Zusammenhange des Ganzen von selbst zurechtlegen oder als unbedeutend verschwinden.

§. 781.

Leistungen solcher Art entsprachen dem Bedürfniß einer Zeit, zu welcher der Protestantismus sich bereits so weit entwickelt hatte, daß er die Fesseln eines bestimmten Bekenntnisses, das sich nicht als gemeingiltiges Bekenntniß der gesammten Christenheit erweisen konnte, nicht mehr vertragen wollte. Als ein solches vermochte sich aber nur das katholische zu erweisen, wie die besten und vorurtheilsfreiesten Männer unter den Protestanten selber anerkannten; wo man sich vom Katholicismus abwendete, drängte die Entwickelung des protestantischen Principes die vom Confessionsglauben Abgekommenen Schritt für Schritt weiter, vom strengen Confessionalismus zum confessionellen Tolerantismus und dogmatischen Indifferentismus, und von diesem aus Mangel eines festen Haltes für den christlichen Supranaturalismus auf den Boden des Deismus und Rationalismus, der in den Lehren des Socinianismus bereits ent-

halten war, und durch Vermittelung desselben zum Durchbruche kam. Die Principien des dogmatischen Indifferentismus — bemerkt Bossuet mit Beziehung auf die aus Horn's und Hoornebek's Schriften geschöpften Aufschlüsse hierüber [1]) — reiften zunächst in England als Frucht eines Samens, den die zu Cromwell's Zeiten florirenden Independenten daselbst streuten; nebstdem befreundete sich auch ein Theil der hochkirchlichen Geistlichkeit mit den holländischen Arminianern, und mehrere anglicanische Theologen lehrten in der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts bereits ganz im Geiste des Episcopius. Die in Holland blühende bürgerliche Toleranz, welche Basnage rühmt, hat darum so viele Anhänger und Vertheidiger, weil die Zahl der dogmatisch Indifferenten und Anticonfessionalisten bereits zu einer großen Höhe angewachsen ist; daß aber diese allenthalben den Socinianern die Hände reichen und in der Weise derselben denken, ist gleichfalls eine Thatsache, die in den Klagen und Beschlüssen der reformirten Synode von Amsterdam a. 1690 offen eingestanden wird. Die nach England geflüchteten Hugenottenprediger beklagen sich auf dieser Synode über ihre Amtsbrüder, welche unter den französischen Exulanten ohne Scheu jene arianischen und pelagianischen Grundsätze zu verbreiten bemüht wären, die geradezu auf Ausrottung aller christlichen Gläubigkeit abzielen; die Synode selber spricht von den Umtrieben derer, die, wie von verschiedenen Seiten her berichtet werde, unter dem Deckmantel der Toleranz und christlichen Charität den Seelen das Gift des Socinianismus und religiösen Indifferentismus einträufeln. Von den nach Deutschland in das Gebiet des Churfürsten von Brandenburg geflüchteten Hugenotten, fährt Bossuet fort [2]), tönen dieselben Klagen über das Umsichgreifen des Indifferentismus nach Frankreich herüber, wie aus England und Holland; er will übrigens nicht auf diese Klagen hin urtheilen, sondern nach Belegen, die ihm selber in die Hand gekommen sind. Samuel Strimesius, Lehrer der Theologie an der Universität zu Frankfurt a. d. O., schreibt ein Vorwort zu der neuen Ausgabe einer älteren Schrift von Conrad Berg [3]), der gleichfalls an derselben Universität einstmals Lehrer gewesen, und spricht in

---

[1]) Avertissement VI. sur les lettres de M. Jurieu, chapp. 9 sqq.

[2]) O. c., chapp. 105 sqq.

[3]) Themata theologica. Vgl. Unten §. 783.

diesem seinem Vorworte von einer Reunion, nicht bloß aller Christen, sondern aller Getauften auf Grund einer kritischen Sichtung aller vorhandenen Glaubenssymbole am Richtmaße der heiligen Schrift. Strimesius setzt die vollkommene Perspicuität der Schrift im weitesten Umfange voraus, an der man festhalten müsse, um nicht in das Papstthum, diese Quelle alles Übels, zurückzufallen. Zugleich setzt Strimesius ferner fest, daß nur das Wort der Schrift, aber keine menschliche Auslegung desselben ein im Gewissen bindendes Ansehen haben könne; woraus er folgert, daß man die gemäßigten Socinianer, welche sich von der Richtigkeit der ihnen entgegengesetzten Schriftauslegung nicht überzeugen können, als Schwache im Glauben toleriren müsse, wenn sie nur nicht das Schriftwort selber verwerfen. Strimesius meint, in den Hauptpuncten der christlichen Lehre seien ja die gemäßigten Socinianer mit den übrigen gläubigen Protestanten einig, die Differenz bestehe nur in den näheren Bestimmungen dieser gemeinsam anerkannten Hauptpuncte. Nun ist aber bekannt, daß die sogenannten gemäßigten Socinianer gleich den übrigen die Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Erbsünde, Nothwendigkeit der Gnade, Ewigkeit der Höllenstrafen läugnen; und doch sollen sie in die Zahl der wahrhaft Gläubigen gehören, und wer sie nicht toleriren wolle, sei für einen Schismatiker zu erklären! Strimesius erklärt schließlich, seine Ansicht sei dieselbe, wie jene eines Gregor Frank, Martin Hund, eines Thomas Cartwright; sie sei an der Akademie zu Duisburg im Cleve'schen gemeinhin geltend, und werde von verschiedenen anderen ansehnlichen Männern vertreten. Am klarsten und unverholensten — schließt Bossuet[1]) — ist sie in dem Buche des Engländers Chillingworth durchgeführt[2]), der auf dem Boden des reinen Schriftglaubens fußend Alles aus dem Bibelworte Gefolgerte für eine Sache der bloßen Meinung erklärt, und unter offenem Verzicht auf eine bestimmte und untrügliche fides explicita den Willen, die christliche Wahrheit zu erkennen für schlechthin genügend erklärt. Wenn irgendwie, so ist durch die offene Selbstdarlegung dieses Subjectivismus, der seine Insufficienz ohne Rückhalt eingesteht, die Nothwendigkeit einer objectiven Glaubensnorm,

---

[1]) O. c., chapp. 109 sqq.

[2]) Vgl. m. Schr. üb. Suarez Bd. 1, S. 157, Anm. 2.

die durch eine infallible Lehrauctorität getragen sein muß, einleuchtend dargethan; wer auf die Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht verzichten will, hat sie in der Kirche zu suchen — wer den sicheren, zweifellos richtigen Sinn der Schrift entdecken will, hat ihn unter Anleitung und Führung einer Lehrauctorität zu suchen, die im unbezweifelten Besitze eines sicheren und truglosen Verständnisses der Schrift ist. Die unfehlbare Kirche ist ein Postulat, von welchem der gläubige Bibelforscher, der zu einer sicheren und expliciten Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit gelangen will, schlechterdings nicht abstrahiren kann. Chillingworth sieht in dem Bestreben nach dogmatischer Bestimmtheit des christlichen Bekenntnisses die Ursache der Zerrissenheit und Uneinigkeit der Christenheit; er hat Recht, wenn die Einzelnen sich zu unfehlbaren Lehrern aufwerfen, und für ihr Wort eine Geltung beanspruchen, welche nur dem Lehrworte der Einen Kirche zukommt, deren geheiligte Auctorität über allen Einzelnen steht. Nur ist auch noch zu fragen, wie weit man die Gränzen der religiösen Duldung ziehen müsse, wenn einmal auf jede nähere dogmatische Bestimmtheit eines allgemeinen Bekenntnisses verzichtet worden ist, und der bloße Wille oder das Bestreben, die christliche Wahrheit in der Bibel zu finden, schlechthin genügt. Was läßt sich nicht in der Bibel finden! Selbst unsittliche Maximen, gegen welche sich der natürliche bessere Sinn des Menschen auflehnt, sind aus der Bibel herausgefunden und durch ihr mißdeutetes Wort beschöniget worden; und wäre es nicht denkbar, daß mit Hilfe desselben Auslegungsprincipes, mittelst dessen die tolerirten Socinianer den supranaturalen Glaubensgehalt der Bibel nach Möglichkeit verflüchtiget haben, auch die evangelische Moral nach den Grundsätzen des sogenannten gesunden Sinnes umgedeutet und ihre strengen Forderungen unter das Richtmaß desselben gestellt würden? Müßten diese Umdeutungen der evangelischen Moral consequenter Weise nicht eben so tolerirt werden, wie jene des evangelischen Glaubensgehaltes? Man wird sich, wie man sich in letzterer Beziehung mit einer allgemeinen, unbestimmten und vieldeutigen Anerkennung des Satzes, daß Christus unser Heiland ist, begnügen muß, auf moralischem Gebiete mit der allgemeinen Anerkennung der zwei Grundgebote der evangelischen Moral, der Liebe zu Gott und zum Nächsten begnügen müssen, deren nähere Ausdeutung aber ganz und gar dem Ermessen und Gutdünken der Einzelnen überlassen bliebe! Socin, Wolzogen

u. A. behaupten, daß der Wucher (l'usure) nach christlichem Gesetze keine Sünde sei; sie geben ferner die Künste der Täuschung und Verstellung innerhalb gewisser Gränzen frei, um von anderen Ausdeutungen nicht zu reden, die sie den evangelischen Grundsätzen und Lehren über die Ehe, Mortification u. s. w. geben. Dieß mögen jene erwägen, welche im Sinne der Latitudinarier von jeder dogmatischen Bestimmtheit des christlichen Glaubensinhaltes abstrahirend im vermeintlichen Interesse der Frömmigkeit und echten Christlichkeit das Wesen des Christenthums einzig und ausschließlich im moralischen Lehrgehalte der heiligen Schrift suchen!

§. 782.

Diese und ähnliche Gründe, welche Bossuet für das Recht der katholischen Wahrheit mit so überzeugender Beredsamkeit geltend machte, waren auf dem Standpuncte des positiven Schriftglaubens, der in dem Schriftinhalte Gottes geoffenbartes Wort anerkennt, geradezu unwiderleglich, und stellten die in der fortschreitenden Auswickelung des älteren Protestantismus sich stets dringlicher und entschiedener hervorstellende Alternative, entweder in die alte Kirche zurückzukehren, oder sich vom positiven Glauben völlig abzuwenden, als eine jedem richtigen und consequenten Denken sich unabweislich aufdrängende Nöthigung hin. Die Macht dieser Gründe hatte schon vor Bossuet's beredter Darstellung Vielen eingeleuchtet, und im Schooße des Protestantismus einen kritischen Scheideproceß angeregt, der die Einen auf dem Wege einer gegen die schriftlichen Urkunden des überlieferten Glaubens gerichteten Kritik vom Boden des christlichen Offenbarungsglaubens allmählig auf das Gebiet des Rationalismus und Deismus hinüberdrängte, während Andere, weil sie jenem Glauben nicht entsagen wollten, aber im Protestantismus die vollkommene Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse nicht fanden, in die katholische Glaubensgemeinschaft zurücktraten. Dieses Bedürfniß hatte sein Recht bereits zu einer Zeit geltend gemacht, da die Principien des Protestantismus noch nicht so klar und evident in ihren entfernteren und letzten Consequenzen sich hervorgestellt hatten; es fuhr fort sein Recht zu behaupten, da diese Consequenzen allmählig hervortraten, und die großartige Selbsterneuerung, die sich seit dem trienter Concil innerhalb des Katholicismus selber vollzog, trug nicht

wenig dazu bei, viele Protestanten von ihren Vorurtheilen gegen die alte Kirche abzubringen und ihnen das von ihren Vätern unternommene Reformationswerk als eine Überstürzung und schwere Versündigung gegen dieselbe erscheinen zu lassen. So fehlte es denn neben dem ununterbrochen fortgeführten Kampfe gegen die alte Kirche auch nicht an ununterbrochen sich fortsetzenden Rücktritten Einzelner in die katholische Kirche; die Zahl derselben wuchs im Laufe eines Jahrhunderts, vom Abschlusse des trienter Concils angefangen, zu einer langen Reihe an, darunter Persönlichkeiten ausgezeichneten Ranges, durch Geist und Kenntnisse, Welterfahrung und hohe Lebensstellung unter ihren Zeitgenossen hervorragend. In der letzten Hälfte des 17ten Jahrhunderts konnte der Jesuit Christoph Ott bereits eine lange Reihe fürstlicher und hochfürstlicher Personen verzeichnen, die sich vom Protestantismus, in dessen Schooße sie geboren waren, zum katholischen Glauben bekehrt hatten[1]); die Zahl dieser Personen wuchs durch die nachfolgenden Bekehrungen in denselben hohen Kreisen zu Anfang des 18ten Jahrhunderts[2]), unter welchen besonders die Bekehrungen der regierenden Häuser von Braunschweig und Chursachsen bemerkenswerth sind[3]). Aus den durch theologische Gelehrsamkeit oder sonstige wissenschaftliche Erudition hervorragenden Convertiten des ersten nachtridentinischen Säculums[4]) nennen wir außer mehreren Anderen, die wir bereits gelegentlich vorführten[5]), oder im Nachfolgenden noch näher erwähnen werden, einen Justus Lipsius, Daniel Eremita, Caspar

---

[1]) Unvergleichliche Ehren-Cron, welche der Römischen Catholischen Kirchen in disem sibenzehenden Welt-Gang auß allen vier Theilen der Welt, als Europa, Asia, Africa und America durch ihre Bekehrung zu dem katholischen Glauben viel gekrönte, als Kayserliche, Königliche, Churfürstliche, Fürstliche und andere hochachtbare Personen auffgesetzt haben. Mit Mühe zusammengelesen von Ch. Ott u. s. w. Dillingen, 1686.

[2]) Ein Verzeichniß derselben in Seefelder's weiter unten zu nennenden Schrift.

[3]) Vgl. Theiner, Geschichte der Rückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche im 18ten Jahrhundert, und der Wiederherstellung der katholischen Religion in diesen Staaten. Nach und mit Originalschriften. Einsiedeln, 1843.

[4]) Über Conversionen in vortridentinischer Zeit siehe Oben §. 663.

[5]) Siehe insbesondere Oben §. 766.

Scioppius, Jodok Coccius, Richard Stanihurst[1]), Johann und Augustin Casaubon (Söhne des gelehrten Isaak Casaubon), die Brüder Heinrich und Johann Spondäus, Carl Abra[2]), Petrus Bertius, Paul Pelisson, Samuel Sorbiere, Andreas Dacier, Wilhelm Homberg, Lucas Holstenius, Martin Ressel nebst seinem Sohne Daniel von Ressel, Peter Lambeck, Isaak Papin[3]), de Dangeau[4]) u. s. w. Auch Surius, Ebermann, die Brüder Walenburch waren Convertiten. Viele dieser Convertiten legten die Motive ihres Rücktrittes in besonderen Schriften nieder, und so bildete sich eine eigene Convertitenliteratur, die in den nachfolgenden Zeiten sich noch weiter vermehrend und bis in die jüngste Zeit herab sich fortsetzend, viele Selbstbekenntnisse des interessantesten Inhaltes vorzuweisen hat, in allen ohne Ausnahme aber einen treuen Spiegel der religiösen Bewegungen und Kämpfe des jeweiligen Zeitalters, dem sie angehören, darbietet. Aus der bezeichneten Epoche haben wir

---

[1]) Stanihurst, ein geborner Irländer, starb zu Brüssel als Capellan des Erzherzog-Statthalters Albert († 1618). Bereits in seinem 18ten Lebensjahre veröffentlichte er einen Commentar über Porphyrius. Aus seinen theologischen Schriften nennen wir hier: The principles of the catholik Religion. — Hebdomas eucharistica ex ss. litt. et Patribus. — Brevis praemunitio pro futura concertatione cum Jacobo Usserio (die hibernische Kirchengeschichte betreffend, über welche Stanihurst mehrere Werke hinterließ). Von Richard Stanihurst ist der etwas spätere Wilhelm Stanihurst († 1663), ein Jesuit und ascetischer Schriftsteller, Verfasser der historia Dei patientis, zu unterscheiden.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom. S. 370, Anm.

[3]) Isaak Papin, ursprünglich reformirter Theolog, nach Widerrufung des Edictes von Nantes Exulant, und als Anhänger des Pajonismus von Jurieu verfolgt, kehrte 1689 nach Frankreich zurück, und trat im folgenden Jahre in die katholische Kirche zurück († 1709). Seine Schriften (3 Voll. in 12, erschienen zu Paris 1723) sind: Essais de theologie sur la providence et sur la grace (gegen Jurieu). — La foi reduite à ses veritables principes et renfermée dans ses justes bornes. — La tolerance des protestans (später unter dem Titel: Les deux voyes opposées en matière de religion).

[4]) Louis de Courcillon († 1723), Mitglied der Academie française. Gegen eine seiner Schriften: Quatre Dialogues sur l'immortalité de l'ame, sur l'existence de Dieu, sur la providence, sur la religion — schrieb Jurieu: Apologie d'un tour nouveau pour les quatre dialogues de l'abbé de Dangeau.

mehrere fürstliche Conversionsschriften anzuführen, nämlich jene des Markgrafen Jakob von Baden[1]), Wolfgang Wilhelm, Pfalzgraf zu Rhein[2]), Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg[3]), Landgraf Ernst von Hessen[4]), Anton Ulrich, Herzog von Braunschweig[5]). Andere Conversionsschriften von theologisch gebildeten Männern und sonstigen Gelehrten jener Zeit sind jene des Fabian

---

[1]) Unser von Gottes Gnaden Jacobs Marg-Graffen zu Baden .... christliche, erhebliche und wohlfundirte Motiven, warumb wir aus einigem eyffrigen Trieb unsers Gewissens, und zuvörderst allein zu der Ehre des Allmächtigen, alsdann zur erlangung unserer Seeligkeit und entfliehung der ewigen Verdamnuß nicht allein für unsere Person die Lutherische Lehr verlassen, und zu dem Catholischen Glauben uns nothwendig begeben, sondern auch unsere von Gott anbefohlene Lande zu ebenmässiger wahrhaffter Religion anweisen und reformiren lassen müssen. Köln, 1591 in 4°. Als Berather des Markgrafen in Abfassung dieser Schrift wird Pistorius genannt.

[2]) Muri civitatis sanctae d. i. der Catholischen Religion zwölf Grundfesten, durch welche der durchl. Fürst und Herr, Herr Wolfgangus Wilhelmus, Pfalzgraf bei Rhein, Herzog in Bayrn .... nach fürsichtiger und reiffer Betrachtung bewegt von der Augspurgischen Confession sich zur uralten, beständigen, einigen, heiligen, catholischen und apostolischen Kirche begeben. Von ihr fürstl. Durchl. selber mit kurtzen Worten verfasset, und zugleich durch R. P. Jacobum Reihing S. J. ordentlich ... erklärt, und jetzo .. vertentscht außgefärtiget durch Conradum Vetter S. J. Ingolstadt, 1615.

[3]) Unser von Gottes Gnaden Christian Wilhelm Marggraffen zu Brandenburg ... Spiegel der Catholischen Wahrheit an die Königliche Würde zu Dennemark, neben dero Königl. Successorem u. s. w. Cöln, 1638 (2. Aufl.).

[4]) Der so wahrhaffte, als ganz auffrichtig und discretgesinnete Catholische, d. i. Tractat oder Discours von einigen so gantz raisonablen und freien, als auch moderirten Gedanken, sentimenten, reflexionen und Concepten über den heutigen Zustand des Religionswesens in der Welt, 1666. (Auch lateinisch unter dem Titel: Verus, sincerus et discretus Catholicus.) — Conversionis ad fidem catholicam motiva Sereniss. et Celsiss. Principis ac Domini D. Ernesti Hassiae Landgravii etc. Cöln, 1672. Diese Schrift wurde nach den Angaben des Landgrafen durch die Brüder Walenburch ausgearbeitet, welche dieselbe sodann auch gegen die nachfolgenden Angriffe des Crocius auf den Landgrafen vertheidigten. Vgl. die gegen Crocius gerichtete Schrift de unitate ecclesiae in 3 Büchern in den Werken der Brüder Walenburch (Köln, 1761) Tom. II, p. 611—617.

[5]) Beweisgründe aus der Vernunft und den Grundsätzen des Glaubens, daß die römisch-katholische Religion allen übrigen Religionen vorzuziehen sei. Abgedr. in Theiner's obengenanntem Werke S. 43—90.

Quadrantius[1]), Ulenberg[2]), Caspar Frank[3]), Sixtus Sartorius[4]), Sebastian Flasch und Conrad Dosch[5]), Ulrich Hunnius[6]), Christian Besold, Johann Kircher[7]), Johann Scheffler[8]), Holler[9]), Barthold Nihusius[10]) u. A. Die gewöhnliche Form dieser Schriften ist die

---

[1]) Fabiani Quadratini Palinodiae, sive Revocatio cum factus esset ex Lutherano Catholicus, recitatae Braunsbergae in Collegio Societatis Stanislai Hosii. Cöln, 1571.

[2]) Siehe Oben S. 581, Anm. 1.

[3]) Klare und Gründtliche ursachen, warumb M. Caspar Franck von der Sect zu der allgemainen Christlichen und Römischen Kirchen getreten, und Alle andere, so nit ewig wöllen verloren sein, seinem exempel nachvolgen sollen. Ingolstadt, 1568.

[4]) Seine Beweggründe zum Übertritte und die nachfolgende Vertheidigung derselben gegen das anspacher Consistorium, in zwei Schriften. Ingolstadt, 1602 und 1605.

[5]) Bekehrung Herrn Piquerin Volons eines engellendischen Freyherrns ... sampt 22 Ursachen, warumb vor diesem der wolgelehrte und fürneme Herr Magister Sebastianus Flaschius von Manßfeldt sich vom Lutherthumb zu der Catholischen Kirchen begeben. Beyneben etliche andere hochwichtige Bedenken u. s. w. Ingolstadt, 1606.

[6]) Invicta prorsus et indissolubilia 12 argumenta, quibus convictus et constrictus relicta lutherana secta catholicam profitetur fidem Helfricus Ulricus Hunnius J. C. et Cancellariae Episcopatus Spirensis Director. Edit. 2[da], cui accessit evidens demonstratio, quod archihaeresis Lutherana maxima sui parte ex antiquissimis haeresibus .... conflata sit et compilata. Cöln, 1632.

[7]) Aetiologia, in qua migrationis suae ex lutherana synagoga in Ecclesiam Catholicam veras et solidas rationes succincte exponit et perspicue doctisque omnibus et judicandi dexteritate pollentibus rite, accurrate et modeste considerandas proponit Jo. Kircherus. Diese Schrift wurde von Calov, Schragmüller, Dorschäus angegriffen, gegen Letzteren vertheidiget von H. Wangnereck: Joannis Abbatis Elchingensis Antidorschaeus sive duo controversiarum religionis cardines Sacram. et Evang. adv. Dorchaei Hodegeticum etc. Dillingen, 1653.

[8]) Johannis Schefflers von Breßlaw, Philosophiae et Medicinae Doctoris, gewes. fürstl. würtemberg. ölßnischen Leib- und Hof-Medici gründtliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Lutherthumb abgetretten u. s. w. Ingolstadt, 1653.

[9]) Begründte Ursachen, umb welcher willen Joh. Laurentius Holler Austriacus vom Lutherischen Glaubens-Irrthumb ab- und zur Catholischen Warheit getretten. Ingolstadt, 1654.

[10]) Siehe Oben S. 766. — Neben diesen, fast durchgehends gegen das Luther-

numerirte Angabe einer Reihe von Gründen, aus welchen man den katholischen Glauben dem protestantischen vorzieht, und sein Heil in der alten Kirche für geborgener hält, oder diese für die einzig wahre und einzig mögliche Kirche ansieht u. s. w. Ulenburg hat 20 Beweggründe, Johann Scheffler 16, Herzog Ulrich von Braunschweig 50 Beweggründe, U. Hunnius 12 Hauptbeweisgründe (d. i. Hauptgesichtspuncte, unter welchen einzig das katholische Bekenntniß die Probe besteht) anzuführen. Eine der originellsten und gehaltvollsten aus diesen Schriften ist jene Besold's, eines berühmten Rechtsgelehrten, dessen Conversion noch 170 Jahre später einem L. T. Spittler zufolge der hohen Meinung, die er von Besold's Geist und Charakter hegte, eine unangenehmst überraschende Thatsache war [1]). Besold geht von dem Grundgedanken aus, daß, wie nur Eine Wahrheit und Ein Glaube, so auch nur Eine Kirche sein könne, und erklärt sich von diesem Gesichtspuncte aus entschiedenst gegen jenen dogmatischen Indifferentismus, welcher bereits aus der von Vielen angestrebten Verbrüderung zwischen Lutheranismus und Calvinismus spreche, und an sich nicht einmal aufrichtig, sondern nur als eine politische Maxime gemeint, in consequenter Entwickelung dahin führen müsse, wo früher und rascher der Florentiner Franc. Puccius

thum gerichteten Conversionsschriften sei hier der Absagebrief eines vornehmen Graubündners an das reformirte Bekenntniß erwähnt: Conversio Joannis Georgii, Rhaeti, 36 rationibus explicata. Einsiedeln, 1665. Dagegen schrieb Vedrosius, Oberpastor von Chur: Manuale antiquitatis h. e. examen placidum conversionis Joannis Georgii etc. Zürch, 1668. Mit Beziehung auf Beider Schriften wurde eine dritte veröffentlichet von Joh. Federer: Calvinismus detectus et dedoctus ex occasione duplicis scripti, quorum primum in lucem edidit vir illustris D. Jo. Georgius . . . alterum typis evulgavit D. Jo. Jac. Vedrosius etc. Definitio Calvinismi et libri summa: Calvinismus est totius christianismi exterminium. Innsbruck, 1672. Über eine weitere hieher gehörige Schrift Rebing's vgl. Oben §. 760.

[1]) Besold's Schrift ist in diesem Jahrhunderte in einer neuen überarbeiteten Ausgabe erschienen unter dem Titel: Dr. Ch. Besold's Motive seiner Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche. Augsburg, 1828. In der Vorerinnerung des Herausgebers S. V. findet sich der vollständige Titel der ältesten Ausgabe des Werkes vom J. 1639 (gedr. zu Ingolstadt). Über die Polemik des tübinger Kanzlers Tobias Wagner gegen Besold's Schrift vgl. Freiburger Kirchenlex. I, S. 871 f.

Filidinus in seinem Denken angelangt ist [1]. Jene wahre Eine Kirche muß eine sichtbare sein, und ist als solche auf das Entschiedenste in der Schrift angedeutet und geschildert; diese sichtbare Eine Kirche ist nun eben die katholische. Ph. Heilbrunner irrt, wenn er die Bezeichnung der Kirche als „Katholischer" erst im Zeitalter der arianischen Streitigkeiten aufkommen läßt; Luther hat sich einer Verstümmlung des apostolischen Glaubensbekenntnisses schuldig gemacht, wenn er die Formel: „Ich glaube an eine heilige katholische Kirche" umänderte in die Formel: „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche." Es liegt in der Natur dieser Einen sichtbaren Kirche, ein sichtbares menschliches Oberhaupt zu haben, welches im Namen Christi eine geistliche Herrschaft über die Gläubigen ausübt; die Protestanten, welche sich ein geistliches Oberhaupt der Christenheit nicht gefallen lassen wollten, haben die Kirche, die denn doch nun einmal regiert werden muß, nicht etwa frei gemacht, sondern unter die weltliche Territorialoberhoheit gebracht. Der natürliche Regent der Kirche ist der Nachfolger des Apostels Petrus, oder der römische Bischof; merkwürdiger Weise ist gegenwärtig von allen, einst durch die Apostel geleiteten Kirchen einzig die römische übrig, welche eine ununterbrochene Reihenfolge ihrer Häupter vom Anbeginn bis auf die jüngste Gegenwart herab aufweisen kann, und deren Erhaltung inmitten der Zeitenstürme einem wahren Wunder gleich zu erachten ist. Calvin selber gesteht die hohe Verehrung zu, welche in alter Zeit die römische Kirche genoß, und sagt, sie sei einst die Mutter aller Kirchen gewesen. Da einzig die römisch-katholische Kirche eine ununterbrochene Succession des apostolischen Episcopates nachweisen kann, so ist einzig sie im Besitze der legitimen Kirchengewalt, und sind nur die von ihr verordneten Ministri die rechtmäßigen Spender der Heilsgaben der Kirche. Daß die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche Christi sein müsse, ist auch aus den in ihr fortdauernden Wundern zu erkennen; Besold hat sich in einem, ihn selber betreffenden Falle persönlich hievon zu Scheer bei Reutten im Algäu überzeugt, woselbst die Reliquien

[1] Pucci († 1600), der halb Europa durchirrend schrittweise bis zum Socinianismus gekommen war, kehrte später wieder in die Kirche zurück. Die oben angeführte Äußerung Besold's gilt dem Buche Pucci's: De efficacitate Christi Servatoris in omnibus ac singulis hominibus, quatenus homines sunt. Goude, 1592.

einiger Heiligen aufbewahrt sind; er erwähnt ferner die den ehrwürdigen Heiligen Gottes, einem Carolus Borromäus, Ignatius von Loyola, Franz Xavier und Philippus Neri zu Theil gewordenen Wundergabe, und verweist des Näheren auf ein Werk, welches der Jesuit Jakob Bidermann aus Anlaß einer wunderbaren Heilung am Grabe der seligen Jungfrau Elisabeth zu Reutti im Algäu über die Fortdauer der Wunder in der Kirche Gottes abgefaßt hat [1]). Der reiche Schatz hoher christlicher Tugenden, der in der katholischen Kirche von jeher vorhanden war, ist Besold ein weiterer Beweis für die Wahrheit des Katholicismus; welcher Unterschied zwischen den lutherischen Prädicanten und jenen heiligen Männern und Frauen, welche die katholische Kirche noch aus letzter Zeit vorzuweisen hat! Die Unzufriedenheit mit dem Verfalle des christlichen Tugendlebens im Lutherthum bewog Schwenckfeld, sich von den Lutheranern abzusondern; Johann Arndt's „wahres Christenthum" ist vornehmlich aus katholischen Schriftstellern, besonders aus Tauler, Thomas von Kempen, Ludwig von Granada geschöpft, daher Lucas Osiander meinte, daß Arndt sein Buch statt Christenthum lieber Taulerthum hätte betiteln sollen. Dem reichen Schatze schöner ascetischer Schriften, welche die katholische Kirche von St. Theresia, Blosius, Ludwig de Ponte, Peter von Alcantara, Jeremias Drexelius und anderen gottseligen Männern und Frauen vorzuweisen hat, können die Protestanten nichts Ähnliches zur Seite stellen, Johann Gerhard's Meditationen, Martin Müller's u. A. erbauliche Schriften sind eben nur aus katholischen Asceten gezogen. Einsichtlicher Beweis für die göttliche Sendung der Kirche ist Besold endlich auch der glorreiche Erfolg ihrer Missionen in den Heidenländern, dessen Großartigkeit ihn mit hoher Ehrfurcht und Bewunderung erfüllt. Der Ruhm, den sich die Protestanten anmaßen, das reine Gotteswort zu haben, ergibt sich bei näherer Prüfung des Standes der protestantischen Bibelforschung als angemaßter Schein, durch welchen sich ein gläubiger Katholik nicht irre machen lassen soll. Angesichts der traurigen politischen Folgen, welche das Reformationsereigniß für Deutschland herbeigeführt hat, kann man dasselbe nur für eine von Gott zugelassene Prüfung und Züchtigung

[1]) Agonisticôn libri tres pro miraculis, quae buccinator Alpinus ejusque tribulus impie imperiteque criminantur. Dillingen, 1626.

der Deutschen erkennen; die Protestanten aber, die sich mit den Feinden des Reiches verbünden, und die Schweden auf deutschem Boden festen Fuß fassen ließen, haben zur Plünderung der katholischen Kirche auch noch die Schuld der Untreue gegen das gemeinsame Vaterland hinzugefügt. Auf die Recriminationen von protestantischer Seite darf man nicht achten; sie treffen bloß in Bezug auf einige äußerliche und zufällige Dinge und Umstände zu, und beweisen nur, daß es auch unter den Katholiken fehlerhafte Menschen und besserungsfähige Verhältnisse gebe, wodurch aber nichts gegen die Wahrheit und das Recht der Einen, heiligen und über die Gebrechen ihrer Bekenner erhabenen Kirche bewiesen ist.

Noch wollen wir zweier anderer fast gleichzeitiger Conversionsschriften erwähnen, deren eine vom Baron Reck[1]), die andere von dem holsteinischen Ritter Christoph Ranzau herrührt[2]), welche beide Schriften in Vereinigung mit jener schon erwähnten des Markgrafen Christian Wilhelm von Brandenburg nach dem Urtheile des Landgrafen Ernst von Hessen Alles erschöpfen, was sich zur Motivirung der Conversion eines Protestanten sagen lasse. Den Anlaß zu Ranzau's Schrift hatte der berühmte helmstädter Professor G. Calixt gegeben, welcher an den ihm von früher her befreundeten Ranzau, der sich damals in Rom aufhielt, eine briefliche Anfrage richtete, und das Recht der alten Freundschaft geltend machend, sich erkundigte, ob es denn wahr sei, daß Ranzau sich dem Lucas Holstenius und einigen Jesuiten in die Arme geworfen hätte und katholisch geworden wäre. Calixt würde dieß innigst bedauern, da unter den Parteien, in welche die Christenheit dermalen gespalten wäre, die päpstliche diejenige sei, die am meisten mit Aberglaube, Täuschung, Irrung und widerchristlicher Neuerung überladen sei, wozu auch das eben jetzt (a. 1650) gefeierte Jubiläum gehöre. Zu den Päpstlichen übergehen, heiße sich von allen übrigen Christen des Erdkreises trennen; ein zu den Päpstlichen Übergetretener müsse allen übrigen Christen fluchen, die an das Fegefeuer nicht

---

[1]) Consensus veteris et moderni Papatus, deutsch und lateinisch öfter gedruckt.

[2]) Christophori Ranzovii Equitis Holsati Epistola ad Georgium Calixtum Professorem Helmstedensem, qua sui ad ecclesiam catholicam accessus rationes exponit. Rom (typis S. Congr. de propag. fide), 1662.

ılauben, die Siebenzahl der Sacramente in Zweifel ziehen, die ldentität der Taufe Johannis und Christi nicht anerkennen. Das ıöttliche Recht des Primates und die Infallibilität desselben, die Berstümmlung der Eucharistie und die Messe ohne Communicanten eien Dinge, welche gleichsehr von Griechen, Lutheranern und Cal›inern verworfen werden. Uebrigens seien auch die letzteren Reliıionsgenossenschaften nicht ohne Mängel; bei den Griechen werde ur Zeit durch den Druck der türkischen Herrschaft jede geistige Le›ensregung erstickt, die Calviner verwerfen die reale Gegenwart Lhristi im Sacramente, die Lutheraner hängen dem Ubiquismus ın. Braunschweig d. i. das Gebiet von Wolfenbüttel und Lüneburg ei zur Zeit fast das einzige Asyl ächter und unverfälschter Christichkeit; Ranzau möge dahin kommen, und durch sein baldiges kommen die trüben Besorgnisse seines Freundes zerstreuen. Ranzau ıesteht in der sofort abgefaßten Antwort auf diesen Brief zu, daß ›ie über ihn nach Helmstädt gedrungenen Gerüchte wahr seien, daß r wirklich mit Lukas Holstenius, seinem Landsmanne, und mehreren ınderen durch Kenntnisse und edle Bildung ausgezeichneten Prietern innig verkehre, daß er auf den Rath und unter Anleitung des Holstenius das ihm früher schon von Calixt empfohlene Commonitorium des Vicentius Lerinensis zur Hand genommen, und mit Hilfe desselben von der Identität des heutigen Glaubens der römisch'atholischen Kirche mit jenem der altchristlichen Kirche sich überzeugt ›abe, daß er wirklich die von dem Bekenntniß der katholischen Kirche abweichenden Lehren für ketzerisch halte, keineswegs aber, wie Lalixt vorauszusetzen scheine, mit dem Lutheranismus auch die hristliche Charität und Toleranz abgeschworen habe. Er geht sodann ıuf die von Calixt speciell hervorgehobenen Lehren der katholischen Kirche ein, um sie aus der Schrift und Tradition der alten Kirche ıachzuweisen; er bestreitet Calixt's Behauptung, daß in der kathoischen Messe der Antheil des Volkes an der heiligen Handlung zu :inem möglichst geringen Grade und zu einer rein passiven Gegenvart herabgedrückt sei. Eben so berichtiget er Calixt's Angaben iber den Glauben der griechischen Kirche, die vor Ausbruch des Schisma das göttliche Recht des kirchlichen Primates anerkannt ›abe, und unter gewissen Umständen das Abendmal, gleich der römischen Kirche, unter Einer Gestalt reiche. Ranzau wundert sich, daß Calixt, da er die Messe der Päpstlichen unvollkommen und

tadelnswerth findet, bei den Lutheranern eine bessere und vollkommenere vorauszusetzen scheint, während bei denselben die Messe bis auf ihren Namen untergegangen ist. Der von Calixt selber anerkannten Idee der Einen Kirche stellt Ranzau das Bild der protestantischen Uneinigkeit gegenüber, und erinnert ihn an die Erfahrungen, die Calixt selber in seinen Bestrebungen zur Anbahnung eines innigen wechselseitigen Verständnisses der protestantischen Confessionen gemacht habe [1]).

§. 783.

Diese letzteren Bemerkungen galten den Anfeindungen, welchen sich Calixt auf dem durch König Wladislaw IV von Polen veranlaßten Religionsgespräche zu Thorn (a. 1645), woselbst Katholiken, Lutheraner und Calviner mit einander verhandeln sollten, wegen seines gefälligen Benehmens gegen die Calviner bei seinen Confessionsgenossen ausgesetzt hatte. Diese waren aber mit Calixt nicht erst seit dem thorner Gespräche, sondern seit Langem unzufrieden, und beschuldigten ihn nicht bloß einer ungerechtfertigten Connivenz gegen die Calvinisten, sondern auch einer unerträglichen Annäherung an den Papismus, ja der hannover'sche Prediger Buscher trat (a. 1639) mit einer förmlichen Anklage wider Calixt als geheimen Papisten hervor [2]). Diese letztere Beschuldigung stützte sich vornehmlich darauf, daß er, vom Prinzip des reinen und ausschließlichen Biblismus abgehend, die Lehren und Einrichtungen der alten Kirche als das theologische Kriterium christlicher Rechtgläubigkeit erklärte, und von diesem Standpuncte aus sich zu einigen Zugeständnissen an den Katholicismus herbeiließ, welche den strengen

---

[1]) Ranzau ist in seiner Begeisterung für die Eine heilige katholische Kirche gegen die allem Irdischen anhaftenden Mängel derselben nicht blind, weiß sich aber zurecht zu finden: Neque despicienda est Christi Sponsa, quod diurno peregrinationis aestu fusca; quod decolorata longae serenitatis sole, quod etiam saeculari pulvere aspersa nunc videatur, nigra quidem illa, sed formosa; cujus gloria omnis interna cum sit, aemulorum oculos, in naevos rugasque cutis externae tantum intentos fallit. O. c. p. 80.

[2]) Crypto-Papismus novae Theologiae Helmstadiensis. Hamburg, 1639.

Lutheranern verdächtig und anstößig waren. Diese fanden es befremdlich, daß das Abendmal in einem gewissen Sinne auch ein Opfer sollte genannt werden können, daß die Anrufung der Heiligen und die Suffragien für die Todten nicht durchaus zu verwerfen seien, daß der Papst, wenn auch nicht jure divino eingesetzt, doch jure humano die höchste Stelle in der christlichen Gemeinschaft einnehme. Nebstdem widersprach Calixt auch der lutherischen Lehre von der Erbsünde, und setzte das Wesen derselben in den Mangel der ursprünglichen anerschaffenen Gerechtigkeit; nicht quoad substantiam, sondern quoad accidentia sei die menschliche Natur durch Adam's Sünde verderbt worden. Die Lehre von der sola fides hielt Calixt für eine schroffe Einseitigkeit, und schrieb den guten Werken eine Art von Verdienstlichkeit für's ewige Leben zu, und erkannte in ihnen eine Befestigung unseres Christenberufes. Wie weit Calixt trotz dieser seiner Lehranschauungen immerhin noch vom Glauben und Bekenntniß der römisch-katholischen Kirche entfernt war, ist aus dem oben mitgetheilten Inhalte seines Briefes an Ranzau hinlänglich zu ersehen; er fand ja die spätere Entwickelung des Katholicismus im vielfachen Widerspruche mit der christlichen Kirche der ersten vier Jahrhunderte, auf deren Grund er, nicht eine spezielle Einigung mit den Katholiken, sondern eine ausgleichende Versöhnung aller christlichen Confessionen anstrebte. Wie wenig er geneigt war, den katholischen Lehrbegriff in dem Stande seiner späteren Entwickelung und Ausbildung anzuerkennen, gab er in der Beantwortung der von Nihusius an ihn gerichteten Kritik des protestantischen Biblismus [1]) hinlänglich zu erkennen [2]). Zu Calixt's Freunden gehörte der berühmte helmstädter Rechtslehrer Hermann Conring, welcher Cassander's und Wizel's henotische Gutachten in einem kritisch gereinigten Texte herausgab [3]). Die dem-

[1]) Ars nova, dicto S. Scripturae unico lucrandi e Pontificiis plurimos in partes Lutheranorum, detecta nonnihil et suggesta Theologis Helmstetensibus, Georgio Calixto praesertim et Conrado Hornejo. Hildesheim, 1633.

[2]) Digressio de arte nova contra Nihusium, zuerst als Anhang zum ersten Bande von Calixt's Theologia Moralis (Helmstädt, 1634), dann als selbstständige Schrift: Tractatus de arte nova, quam nuper commentus est B. Nihusius. Frankfurt, 1652.

[3]) Helmstädt, 1659.

selben vorausgeschickte Abhandlung Conring's wiederspiegelt ganz treu den Geist und die Gesinnung der Helmstädter; er bezeichnet die spätere Entwickelung des Katholicismus und die dogmatische Selbstabschließung desselben auf dem trienter Concil als Ursachen, die es einem denkenden Protestanten unmöglich machen, sich zum Katholicismus zurückzuwenden. Dem sonst so trefflichen Grotius sei etwas ganz Seltsames begegnet, wenn er in seiner Via pacis die Meinung ausspreche, die Decrete des trienter Concils seien nicht gegen die augsburger Confession, sondern gegen die individuellen Meinungen Solcher, die den katholischen Lehrbegriff unrichtig auffaßten, gerichtet gewesen. Daß Wizel und Cassander in der Gemeinschaft der römischen Kirche gestorben seien, will Conring nicht läugnen, meint jedoch, daß nur eine übelverstandene Friedensliebe sie abgehalten habe, es entschieden mit den Protestanten zu halten; auch M. de Dominis, den er ihnen als dritten Gleichgesinnten beigesellt, habe nicht aus innerer Überzeugtheit den Rückweg in die von ihm früher verlassene römische Kirche angetreten, habe übrigens diesen Rückweg schwer genug gebüßt.

Bei dieser Haltung der Helmstädter kann es nicht befremden, daß sich, wie die strengen Lutheraner, so auch die katholischen Controversisten polemisch gegen sie wendeten, zunächst um die von den Helmstädtern speciell angegriffenen Lehren des katholischen Bekenntnisses zu vertheidigen, dann aber, um überhaupt gegen den, die Interessen der katholischen Gläubigkeit schädigenden und verletzenden Geist des helmstädter Irenismus Verwahrung einzulegen. In ersterer Beziehung fließt die katholische Polemik gegen die Helmstädter mit der antilutherischen und antiprotestantischen Polemik des Jahrhunderts im Allgemeinen zusammen, wie sie um die Mitte desselben nach verschiedenen Richtungen hin, neben den Helmstädtern auch gegen die Wittenberger, Jenenser, Marburger u. s. w., gegen einen Joh. Gerhard, Scheibler, Dannhauer, Hülsemann, Haberkorn, gegen einen Crocius, Coccejus u. s. w. geführt wurde. Die hervorragendsten Träger dieses Kampfes waren dazumal die Walenburch, Ebermann, Valerian Magni, Mulmann, Kedd. Die beiden einander entgegengesetzten extremsten Endpuncte dieser Controverse waren der ausschließende Biblismus von der einen Seite, das infallible Lehramt der Kirche auf der andern Seite; die Helmstädter, zwischen diesen beiden principiellen Gegensätzen auf historischem

Grunde eine neutralisirende und ausgleichende Mitte suchend, verhielten sich gegen das eine, wie gegen das andere Princip abwehrend, und gingen überhaupt der strengen Entschiedenheit aus dem Wege. Valerianus Magni machte die Unzulänglichkeit, ja völlige Undenkbarkeit des ausschließenden Biblismus zum besonderen Gegenstande seiner Besprechung [1]), und hielt seine Kritik desselben gegen die nachfolgenden Einreden eines Joh. Major, Jakob Martini, Joh. Botsac, Conrad Berg u. A. aufrecht [2]). Ebermann bewies gegen den Jenenser Joh. Musäus und den Helmstädter Titius die Übereinstimmung der heutigen katholischen Lehre mit jener der ersten christlichen Jahrhunderte, und unterzog das eben dazumal erschienene jenenser (harmonistische) Bibelwerk als einen Beleg für die Unhaltbarkeit

---

1) Judicium de Acatholicorum regula credendi. Prag, 1628.

2) Seine Erwiderungen auf ihre Gegenschriften gesammelt in: Judicium de Acatholicorum et Catholicorum regula credendi. Wien, 1641. Später erschien von ihm: Methodus revocandi Acatholicos ad ecclesiam catholicam, 1653. Valerian Magni stand in nahen Beziehungen zum Landgrafen Ernst von Hessen, und war die Hauptperson in dem von Letzterem auf seiner Besitzung Rheinfels veranstalteten Religionsgespräche; vgl. Acta Rheinsfeldiana Patris Valeriani et duorum aliorum Capuzinorum cum Haberkornio et haereticis duobus aliis, edita a P. Valeriano. Köln, 1652. Valerian erklärte sich in diesem Gespräche gegen jene Streitmethode, welche die Beweisführung gegen die Protestanten auf die Frage von der Unfehlbarkeit des Papstes hindrängt, und verwickelte sich hiedurch mit dem Jesuiten Joh. Rosenthal in einen Streit, der bald weitere Dimensionen annahm, und dem gegen die Jesuiten erbitterten Valerian eine zeitweilige Haft zuzog, aus welcher er durch Verwendung des Kaisers Ferdinand III. befreit wurde. Vgl. Näheres über diese Sache bei Backer I, S. 642 f. Von den über dieselbe erschienenen Schriften nennen wir hier: Apologia Valeriani Magni (1658) revisa cum notabili augmento aliquot epistolarum contra imposturas Jesuitarum. Ad majorem Dei gloriam. Accessere ibidem monita privata Soc. Jesu novissima 1661. Da Valerian in diesem seinem Streite den Landgrafen Ernst in den Mund genommen, so ließ dieser erscheinen: Audiatur et altera pars, Seu copia literarum Sereniss. Principis ac Domini Ernesti Hassiae Landgravii etc. ad R. P. Valerianum de sic dicta ejus apologia contra imaginatas sibi imposturas Jesuitarum. Würzburg, 1661. Dasselbe deutsch im: „Abdruck zweier Schreiben von dem Durchlauchtigsten u. s. w. Ernst, Landgraf zu Hessen u. s. w. 1661.

des lutherischen Glaubenssystems einer scharfen Kritik [1]). Wir übergehen hier die den genannten Arbeiten sich anreihenden Beweisführungen der Brüder Walenburch für die kirchliche Lehrtradition, deren Existenz und Geltung bis auf einen gewissen Grad principiell auch von den Helmstädtern anerkannt wurde, und nennen hier nur diejenigen Schriften, in welchen das von Letzteren bestrittene unfehlbare Lehramt der Kirche vertheidiget wurde. Dahin gehören mehrere Schriften Ebermann's gegen Calixt [2]) und Conring [3]), dessen Angriffe auf die infallible Lehrauctorität der Kirche nebstdem auch von Valerian Magni [4]), Chr. Haunold [5]) und Walenburch abge-

---

[1]) Anti-Musaeus h. e. Parallela Ecclesiae verae et falsae, quorum illam Catholici omnes juxta Symbolum Apostolorum ultra 1600 annos profitentur, hanc a Protestantibus ante 130 annos confictam, toties interim convulsam, nuper D. Jo. Musaeus Lutheranus Jenae Theologus instaurare conatus est. Accedit animadversio gemina, prior in Anti-Keddium ejusdem D. Musaei, posterior in ostensionem summariam D. Gerardi Titii Helmstadiensis. Würzburg, 1659. — Anti-Musaei Pars II. De bibliis vernacula lingua corruptis a Lutheranis et analysi divinae fidei. Würzburg, 1661. Justa expostulatio cum Lutheranorum doctoribus antichristianismum Romanae Ecclesiae affingentibus. Accedit Pars tertia, qua dissertationes apologeticae D. Musaei pro Bibliis Ernestinis discutiuntur. Würzburg, 1663. — Trophaea Romana. Würzburg, 1672. (Ein Theil dieser Schrift in's Deutsche übersetzt unter dem Titel: Lutherische Schrifft-Folter u. s. w. Mainz, 1672. Vgl. Backer VII, S. 232). — Clara probatio, Jenenses Doctores et Andream Wigandum Apostatam perperam interpretari Biblia. Würzburg, 1672.

[2]) Vindiciae contra Georgium Calixtum pro ecclesiae tribunali in causis fidei infallibili. Mainz, 1644. — Irenicon catholicum contra Georgium Calixtum, oppositum ejus Indifferentismo in religione. Mainz, 1645.

[3]) Von Conring erschien: Concussio fundamentorum fidei pontificiae, 1654. Dawider Ebermann: Interrogationes apologeticae oppositae libello Hermanni Conringii de concusso fundamento fidei pontificiae. Würzburg, 1654. — Conring: Examen libelli a Vito Ebermanno Concussioni oppositi. Helmstädt, 1654. — Examen Examinis Conringiani de infallibilitate cathedrae apostolicae. Würzburg, 1655. — Conring: Glossa ordinaria ad Lit. Circul. Alexandri VII Papae, 1655. Dagegen Ebermann: Alexandri VII Papae electio et auctoritas, a cavillis Conringii vindicatae. Mainz, 1657.

[4]) Opusculum contra Hermannum Conringium, satagentem subvertere fundamenta ecclesiae.

[5]) Defensio pro infallibilitate ecclesiae adv. Herman. Conring. Amberg, 1654.

wiesen wurden. Die Walenburch'sche Controverse mit Conring [1]) bezog sich auf drei Puncte, auf die außerordentliche Vocation der Protestanten (Recht zu reformiren), schismatische Losreißung von der Gesammtkirche, und auf das unerschütterliche Fundament des katholischen Glaubens, welches letztere Conring eben nicht anerkannte [2]). Conring ließ sich in seiner Erwiderung darauf [3]) nur auf den ersten Punct nochmals näher ein, und behauptete, daß durch das unheilbare Verderben der hierarchischen Kirche der Beruf, die Kirche zu ordnen und zu leiten an die Laien devolvirt worden sei, und daß die Männer, welche als Reformatoren auftraten, einer göttlichen Berufung im eigentlichen Sinne des Wortes nicht bedurften. Die Walenburch wiesen in ihrer abermaligen Entgegnung nach [4]), daß die von Conring als unhaltbar aufgegebene außerordentliche und unmittelbare göttliche Berufung der Reformatoren die einzige Stütze wäre, durch welche sich die Legitimität des Ministeriums der protestantischen Kirchengemeinschaften halten ließe; das Laienpriesterthum, welches die Befugniß der Consecrirung des Abendmales in sich enthalten und zur Lossprechung von Sünden befähigen soll, sei aus der Schrift schlechterdings nicht zu erweisen. Die Parteiungen, die durch die Verbreitung der helmstädtischen Grundsätze an anderen lutherischen Universitäten unter den Lehrern derselben entstanden, drangen auch in die lutherische Universitätsjugend ein; es kam so weit, daß die Studenten, in die zwei Lager der den helmstädter Grundsätzen Befreundeten und Widerstrebenden geschieden, sich förmliche Kämpfe lieferten. Aus dieser Erregung der damaligen lutherischen Universitätsjugend erklären sich die Bemühungen der Jesuiten

---

[1]) Sie begann mit der Schrift: D. Hermannus Conringius laudatus et correctus (1662), als Erwiderung auf Conring's vorerwähnte Concussio.

[2]) Der auf diesen letzteren Punct bezügliche Theil der oben (vorletzte Anm.) citirten Abhandlung der Walenburch's ist in die Sammlung ihrer Tractatus de controversiis fidei (Köln, 1670 f.) Tom. II, p. 134—172 aufgenommen, und daselbst auch (S. 161 ff.) ein Auszug aus Ebermann's Erwiderungen gegen Conring mitgetheilt.

[3]) Animadversiones in fratrum Walenburgiorum Conringii laudati et correcti partem priorem.

[4]) De missione Protestantium, 1664. Abgedr. in der Sammlung der Tract. de controv. fid. Tom. I, p. 906—1036.

Joh. Rosenthal[1]) und Kedd[2]), unter den Studirenden der lutherischen Universitäten ein Nachdenken über die Gründe unserer Glaubensgewißheit und über die legitime Verbürgung der überlieferten Glaubenswahrheit anzuregen. Es läßt sich im Voraus denken, wie solche Versuche aufgenommen werden mochten; Kedd erzählt von einer Studentenantwort, die ihm zu Theil geworden: Man müßte, um mit ihm auf eine Disputation sich einlassen zu können, vorerst eine Deputation nach Rom schicken, um sich die Gabe der Unfehlbarkeit zu erbitten, weil man sonst, möchte das Resultat einer ernstlichen Besprechung wie immer ausfallen, zufolge der Grundsätze Kedd's das Ergebniß der Disputation für ein unsicheres, durch keinen absoluten Gewißheitsgrund bekräftigtes halten müßte.

Wir haben schließlich, um die durch die helmstädter Theologen hervorgerufene katholische Polemik möglichst vollständig vorzuführen, auch noch auf jene Controversschriften hinzuweisen, welche der Vertheidigung specieller, den Helmstädtern mißliebiger Puncte der katholischen Lehre und gottesdienstlichen Praxis gewidmet waren. Calixt hatte bereits bei seinem ersten literarischen Auftreten die katholische Messe zum Gegenstande einer kritischen Besprechung gemacht[3]).

---

[1]) Epistola irenica ad juventutem Hassiae super dissensionibus Doctorum, quos audiunt. Köln. 1655. — Eine Vertheidigung dieser Schrift gegen Haberkorn's Angriffe in dem schon öfter citirten Werke der Brüder Walenburch (Tom. II, p. 83—120) unter dem Titel: Ubi ecclesia fuerit ante Lutherum (Frankfurt 1658).

[2]) Sächsischer und helmstättischer Religionsstreit, nicht von Linsen und Haberstroh, sondern von den Fundamental- und Hauptstücken des Christenthumbs, zwischen Hülseman und Calixto, allen lutherischen Universitäten problematice zu disputiren vorgestellt. Ingolstadt, 1653. — Paraenesis ad Lutheranos Dominos Academicos aberrantes, cum aliis doctissimorum virorum considerationibus et demonstrationibus, nullam nisi Romanae Ecclesiae fidem prudenter et secure amplectendam esse, et indiculo quorundam Serenissimorum, Illustrium etc. qui deserto Luthero Calvinoque ad gremium eccl. cath. rom. redierunt. Wien, 1655. — Studenten Lehr und Ehr. Auff das Sendschreiben der Hoch- und Wohlgebohrnen ... Herren Studenten auf allen und jeden Lutherischen Universitäten, betreffendt den sächsisch- und helmstätischen Religionsstreit, welcher hoch- und wohlgedachten Herren Studiosis ... zur akademischen Übung problematice zu disputiren vorgestellt worden. Wien, 1655.

[3]) De pontificio missae sacrificio. Frankfurt, 1614.

und nahm seine Angriffe auf dieselbe auch in späteren Jahren wieder auf. Diesen Angriffen begegnete der Jesuit Joh. Mulmann, und vertheidigte die Privatmessen[1]), so wie die Communion unter Einer Gestalt[2]). Mit der katholischen Lehre vom Meßopfer hängt jene vom Fegefeuer zusammen, welche gleichfalls von Calixt in einer besonderen Schrift angegriffen wurde. Mulmann's Erwiderung[3]) wurde von Conring und Justus Gesenius bekämpft; die Walenburch nahmen die Streitfrage neuerdings auf[4]), und nahmen in ihrer Vertheidigung der katholischen Lehre vom Fegefeuer neben den Einwendungen des Crocius auch auf jene Calixt's Rücksicht.

§. 784.

Calixt wünschte und strebte eine Versöhnung der getrennten Confessionen an, und anerkannte gerne und bereitwillig das Gute bei den Katholiken, so weit er dasselbe zu würdigen vermochte. Da er indessen in verschiedenen wesentlichen Puncten entschieden protestantisch dachte, und seine Friedensvorschläge im Grunde doch nur auf Neutralisirung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse hinausliefen, so ist es nicht zu wundern, wenn dieselben von katholischer Seite keine freundliche Aufnahme fanden, vielmehr Gegenstand einer scharfen Kritik wurden. Ebermann[5]) unterzog die Fundamentalsätze des helmstädter Irenismus einer einläßlichen Prüfung, und fand sie unzureichend und falsch. Calixt erklärt die Artikel des apostolischen Symbol's für die materia necessaria des Glaubens, die

---

[1]) De missis privatis contra Calixtum Calvinistam. Münster, 1647.

[2]) Disputatio theologica de calice eucharistico contra Georgium Calixtum, deque Maccabæorum utriusque auctoritate contra Christianum Scheiblerum. Münster, 1648.

[3]) De Purgatorio assertiones appositae disputationibus Calixtianae et Crocianae. Münster, 1648.

[4]) Vgl. Controv. fid. Tom. II, p. 271—313.

[5]) *Εἰρηνικὸν* Catholicum, Helmstadiensi oppositum, quo methodus concordiae ecclesiasticae, Catholicos inter et Protestantes in Germania sarciendae a D. Georgio Calixto (ad gustum Semi-Christianorum et Politicorum) explicata excutitur, sana et catholica ex ipsiusmet adversarii assertionibus deducta substituitur, simulque vindiciae catholicae Moguntinensium a criminationibus Calixtinis liberantur. Mainz, 1645.

jeder, der zum Heile gelangen wolle, fide explicita umfassen müsse. Dieß ist, replicirt Ebermann, auf der einen Seite zu wenig, auf der anderen zu viel; zu wenig, weil das apostolische Symbol nichts von den Sacramenten und von den Geboten sagt, also gewiß nicht Alles in sich faßt, was zum Heile gehört — zu viel, wenn die fides explicita der im Symbolum apostolicum enthaltenen Glaubenswahrheiten nicht jederzeit zu erzielen ist. Oder soll es verwehrt sein, einen dem Tode nahen Katechumenus, welcher die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Reue setzt, zu taufen, wenn man ihm auch einen expliciten Begriff der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes nicht mehr beibringen könnte? Calixt bestreitet den katholischen Begriff der fides implicita, augenscheinlich im Interesse seiner Lehre von der absoluten Genüge der Artikel des apostolischen Symbols, und um den expliciten kirchlichen Lehrbegriff im Voraus abzulehnen. Seine Gründe gegen die Möglichkeit und Existenz einer fides implicita sind schwach genug: Object des Glaubens könne nur das sein, wovon der Mensch Kunde habe. Aber gibt es denn kein Mittleres zwischen einem völligen Nichtwissen und einem expliciten Wissen um eine Sache, kann nicht irgend etwas Gegenstand einer cognitio confusa sein? Die noch nicht explicite erkannten Glaubenswahrheiten sind in den bereits erkannten enthalten, entweder sicut conclusiones in principiis oder sicut particularia in universalibus, oder sind mit denselben verbunden durch die Gemeinsamkeit des Auctoritätsgrundes, auf welchen hin an die bereits gekannten Wahrheiten geglaubt wird. Von diesem, die Gesammtheit der Glaubenslehren tragenden Auctoritätsgrunde will nun freilich Calixt nichts wissen, trotzdem, daß zur Kirche in der Person der Apostel von Christus selber gesagt wurde: Qui vos audit, me audit! Aber auch diese feierlichen Worte Christi dürften in Calixt's Augen kein dogmatisches Gewicht haben; denn er sagt ja ausdrücklich, daß in der heiligen Schrift nur dasjenige, was in den Artikeln des apostolischen Symbols wiedergegeben ist, mit jenem Glauben, den wir Gott als Deo testificanti schuldig sind, zu umfassen sei. Was nützt es also, wenn er nebenher lehrt, daß Alles, was die Schrift lehrt, unfehlbar wahr sei? Alles übrige, was in der Schrift steht, wird doch nur fide humana geglaubt. Ja selbst dieß, welche Bücher als heilige zu gelten haben, und daß Alles, was die Schrift lehrt, unfehlbar wahr sei, soll durch natürliche

Vernunfteinsicht erkannt werden. Erscheinen aber auf diese Art die aus der Schrift gezogenen Glaubensartikel, für welche Calixt eine fides divina per simplicem apprehensionem in Anspruch nimmt, nicht als Wahrheiten, die durch eine fides humana und durch natürliche Einsicht gestützt sind? Durch solche Anschauungen muß Calixt billiger Weise selbst bei seinen eigenen Glaubensgenossen Anstoß erregen; und doch begreift er nicht, wie er von katholischer Seite so unfreundlich zurückgewiesen werden könne, da er doch in Bezug auf die „Principien des Glaubens“ (Schrift und Tradition) mit den Katholiken im Wesentlichen übereinstimme. Allerdings sagen die Katholiken, wie Calixt: „Was die Schrift lehrt, ist unfehlbar wahr“ — „was die einstimmige Tradition der ersten fünf Jahrhunderte bezeugt, ist wahr.“ Aber bei Calixt sind diese Sätze bloße Maximen, Ergebnisse natürlicher Vernunfteinsicht, nicht heilige Wahrheiten von göttlicher Gewißheit; und so klingt die Wiederholung der katholischen Glaubensregel in Calixt's Munde gerade so, wie wenn einer den auf einen Lebendigen bezogenen Satz: Petrus est discursivus, unter Hindeutung auf eine Leiche wiederholen würde. Er kennt nur die todte Glaubensregel der katholischen Kirche, weiß aber nichts von dem in der Kirche waltenden göttlichen Geiste, der sie in alle Wahrheit einführt; daher seine Anschuldigungen gegen die Päpste als Erfinder neuer Dogmen, von welchen die altchristliche Kirche nichts gewußt habe. Sollen unter neuen Dogmen die aus dem Worte Gottes und aus den principiellen Glaubenswahrheiten abgeleiteten Folgerungen oder Erklärungen jener principiellen Artikel verstanden werden, so will Ebermann unbedenklich zugestehen, daß durch die Päpste neue Dogmen aufgekommen seien; soll aber unter jenen Dogmen etwas Fremdes, Heterogenes, in der ursprünglichen Glaubenshinterlage nicht Enthaltenes verstanden werden, so ist Calixt's Behauptung als unwahr und ungerecht zurückzuweisen. Calixt substituirt dem in der Kirche waltenden Geiste der Wahrheit den spiritus occultus der Privateingebung [1]), dem Felsgrunde der kirchlichen Glaubensgewißheit den Sandgrund menschlichen Dafürhaltens; das von ihm aufgestellte

[1]) Mit Beziehung auf diesen Spiritus privatorum bemerkt Valerian Magni, daß es bei den Protestanten consequenter Weise eigentlich so viele Kirchen als Individuen geben müßte, weil jeder Einzelne sich selber Kirche wäre.

Princip: daß alle, die Artikel des apostolischen Symbols anerkennende Religionsparteien für wahre Christen zu halten seien, ist das Princip des Semichristianismus, der alle häretischen Secten mit dem weiten Mantel einer falschen Duldung als gleichberechtigte umfaßt. Solche Anschauungen sind vom Geiste der ersten fünf Jahrhunderte wahrlich weit entfernt; und man muß sich wundern, wie Calixt deßungeachtet ganz ernstlich den Wunsch nach einer Transaction mit der römischen Kirche, die weder ihre göttliche Glaubensgewißheit aufgeben, noch auch ein Jota ihrer untheilbaren Lehre preisgeben kann, aussprechen konnte. Selbst wenn Calixt der katholischen Kirche näher stünde, als es thatsächlich der Fall ist, würde ein Unternehmen solcher Art immerhin wenig Aussicht auf Erfolg haben. Es hat an Männern nicht gefehlt, welche ähnliche Wünsche wie Calixt äußerten; wie einst in Deutschland Sturm und Cassander, so später in Frankreich Joh. Serarius (1607) und Coton's pseudonymer Gegner Christianus Constans; auch Isaak Casaubon äußerte sich in einem Briefe an Du Perron sehr versöhnlich, und Grotius ergriff gegen die unversöhnlichen Gegner der katholischen Kirche im Interesse der kirchlichen Eintracht das Wort. Aber alle diese Männer wollten im Grunde doch nicht den Katholicismus selber, sondern ein zwischen Katholicismus und Protestantismus in der Mitte liegendes unmögliches Drittes, oder waren bei allem Billigkeitssinne gegen die katholische Kirche doch von einem geheimen Widerstreben gegen den vollkommenen Eintritt in dieselbe beherrscht. Calixt stellt indeß anscheinend ernstlich gewisse Bedingungen, unter welchen er die Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche anbietet. Der Papst soll den Protestanten gestatten zu glauben, daß Christus zu unserem Heile gestorben sei, und daß wir nicht durch unsere Verdienste oder durch irgend ein anderes Mittel, sondern einzig durch das Verdienst seines Leidens selig werden können. Nun, dieß zu glauben, wird vom Papste nicht nur erlaubt, sondern anbefohlen; möge sich Calixt die von der Kirche vorgeschriebenen Sterbegebete ansehen. Weiter fordert Calixt Gestattung des Laienkelches; dieser Forderung sind andere Neutralisten und Concordisten bereits müde. „Der Papst möge zur Beseitigung von Ärgernissen die Priesterehe gestatten." Den Ärgernissen ist durch eine strenge Disciplin vorzubeugen oder abzuhelfen; Gestattung der Priesterehe wäre selber das größte Ärgerniß für das fromme gläubige Volk.

„Der Papst soll den Protestanten kein Dogma und kein Sacrament aufdringen, welches sich nicht aus der Schrift oder apostolischen Urkirche nachweisen läßt.“ Hierauf ist eine Antwort schwer, wo nicht unmöglich; der gutmüthigste Leser wird nicht zweifeln, daß diese Bedingung nur als Spott und Ironie zu verstehen sei. So geht denn auch aus Calixt's weiteren Digressionen über die Corruption und Versumpfung der hildebrandischen Kirche hervor, daß es ihm mit seinen Unionsvorschlägen nicht Ernst ist, daß er in tiefster Seele Protestant ist, und daß die katholische Kirche zuerst sich selbst völlig verläugnen und vernichten müßte, ehe sich in Calixt's Unionsprojecten eine Stelle für sie fände. Ebermann's Mittheilungen aus Calixt's Äußerungen über den neueren Katholicismus lassen die tiefe Verstimmung und Abneigung des helmstädter Irenikers gegen Rom und gegen die Vertheidiger der tridentinischen Lehrentscheidungen genugsam erkennen. Er spricht den katholischen Theologen seiner Zeit allen christlichen Wahrheitssinn ab, und theilt sie in hildebrandische und politische (macchiavellistische); zu ersteren rechnet er die italienischen und spanischen Theologen, zu letzteren die französischen. Er behauptet, daß in den Extravaganten Johann's XXII der Papst sich einen Gott nennen lasse; eine Stelle daselbst laute: Credere Dominum Deum nostrum Papam non posse statuere, prout statuit, haereticum censetur[1]). Bezüglich dieser Stelle, die übrigens als Glosse eines einzelnen Lehrers nicht mehr Ansehen hat, als die Meinung jedes anderen Einzelnen, hat schon Andreas Eudämon in seiner Apologie für H. Garnet gegen Abbot bemerkt, daß das Wort Deum durch einen von den Correctoren übersehenen Druckfehler sich in die römische Ausgabe des Corpus juris vom J. 1582 eingeschlichen habe; in der Handschrift, aus welcher die Glosse abgedruckt ward, fehlt das anstößige Wort, wie sich Jeder überzeugen kann, der den bezüglichen Codex in der vaticanischen Bibliothek einsehen will. Vor Allen sind es aber die Jesuiten, gegen welche Calixt aufgebracht ist, und die ihm allerdings von Mainz aus als schlagfertige Gegner unbequem und lästig geworden waren; Ebermann hält in seiner Antwort auf Calixt's Anschuldigungen wider die Jesuiten seinem Gegner unter Anderem

---

[1]) Extra., tit. de v. s. c.

das Zeugniß des Grotius entgegen, der, ein vorurtheilsfreier Mann, während seines langen Aufenthaltes in Frankreich hinlänglich Gelegenheit hatte, das Thun und Lassen der Vielgeschmähten in nächster Nähe zu beobachten [1]).

§. 785.

Calixt schloß sein von Ebermann kritisch zerlegtes Irenikon mit der Klage, es könne in Deutschland nicht Friede werden, so lange die katholischen Theologen an den Sätzen der päpstlichen Theologie hängen, und nicht müde werden, die Protestanten als Ketzer und Gottlose zu verschreien. Umgekehrt klagten die Katholiken, es werde in Deutschland nicht Friede werden, so lange die eine Hälfte des deutschen Volkes durch die unaufhörlichen Verhetzungen zelotischer Prädicanten gegen die Katholiken aufgereizt werde, und so lange sich die Protestanten nicht überzeugen lassen, daß alles Unheil Deutschlands von jener unseligen Glaubensspaltung herrühre, in welche Deutschland durch die sogenannten Reformatoren gestürzt worden sei; und namentlich könne die religiöse Eintracht der Deutschen nur durch Rückkehr der Protestanten zur katholischen Wahrheit wiederhergestellt werden. Es erschienen im Laufe des 17ten Jahrhunderts mehrere in diesem Sinne abgefaßte Consilia pacis, darunter die bekanntesten von den Jesuiten A. Contzen und Jacob Masenius, neben ihnen jene des bamberger Theologen Henricus Marcellus [2]), des Mainzer Theologen Adolph Gottfr. Volusius [3]), des erfurter Augustiner-Eremiten Augustin Gibbon [4]). Diesen schließen sich in den späteren Dezennien des 17ten Jahrhunderts verschiedene andere katholische Friedensstimmen an bis in die erste Hälfte des

[1]) Jesuitarum Societas — sagt Grotius in seinem Votum Pacis — intra hos centum annos plures protulit viros in omni genere scientiarum eruditos, et eosdem vitae inculpatae, quam ulla alia. Scio ego multos esse eorum, qui serio teneantur studio et vitia tollendi et restituendi ecclesiae pristinam unitatem. Neque me piget eorum uti consiliis, quibus Rex Christianissimus id, quod preciosissimum habet, credit.

[2]) Sapientia pacifica filiorum Dei. Cöln, 1647.

[3]) Aurora pacis religiosae, divinae veritatis amica. Mainz, 1665.

[4]) Luthero-Calvinismus schismaticus quidem, sed reconciliabilis. Erfurt, 1643.

18ten Jahrhunderts hinüber; darunter jene des Dionysius Werlensis aus dem Capuziner-Orden [1]), des Carmeliten Wenceslaus a St. Elia (a. 1707), der Jesuiten Joh. Dez [2]) und Scheffmacher [3]) u. s. w. Conzen's Schrift de pace Germaniae wurde hervorgerufen durch die gleichnamige Schrift eines Protestanten, der zur Föderation der Lutheraner und Calviner rieth, und den dem sächsischen Chur-

---

[1]) Via pacis inter homines per Germaniam in fide dissidentes. Hildesheim, 1676. — Aus den sonstigen, bei Harzheim (Biblioth. Colon. S. 70) aufgezählten Schriften des Dionysius Werlensis wollen wir hier im Besonderen noch zwei Schriften gegen Conring hervorheben: Philanton contra Hermannum Conringium, Lutheranum Doctorem et Professorem Helmstadii, qui librum impugnantem Novenam S. Antonii Paduani ac cultum invocationemque Sanctorum 1675 Hannoverae editum vulgarat, quemque jactaret irrefutabilem, verum a Dionysio Werlensi perdocte refutatum etc. .. Hannover, 1676. — Philanton vindicatus, sive Hermannus Conringius ob andabaticam suam 1677 Helmstadii editam discussionem praetensamque . . . demonstrationem juste, sed tamen misericorditer castigatus. Hannover, 1678. Über seine Beziehungen zu Leibniz vgl. den nächstfolg. §.

[2]) Vereinigung der Protestirenden zu Straßburg mit der römischen Kirche, als welche zu ihrem Heil nöthig, und nach ihrer Lehr leicht ist. Köln, 1702. Diese Schrift enthält, wie so viele andere, oben §. 748 aufgezählte Controversschriften, eine concise Darstellung der Differenz- und Controverspuncte, und spricht in der Vorrede und Widmung an König Ludwig XIV den Wunsch und das Vorhaben aus, zur Rekatholisirung Straßburgs und des ganzen Elsasses auf dem Wege friedlicher Verständigung mitwirken zu wollen; dieß sei überhaupt ein Hauptziel der mit des Königs Erlaubniß in Straßburg angesiedelten Jesuiten, und die Straßburger seien schuldig, ihr vor 150 Jahren gegebenes Wort, für den Fall, als sie des Ungrundes ihrer Einwendungen gegen die katholische Lehre überzeugt würden, zu derselben überzutreten, zu erfüllen, oder wenigstens vorerst die durch 150 Jahre nicht gestattete Vertheidigung der katholischen Lehre anzuhören. Dem Buche sind empfehlende Approbationen des Metzer Bischofes und Bossuet's vom J. 1687 vorausgeschickt.

[3]) Lettres d'un Theologien de l'université catholique de Strasbourg a un de principaux magistrats de la meme ville, faisant profession de suiver la Confession d'Ausbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des Protestans. Straßburg, 1632. — Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg a un gentil-homme protestant sur les six obstacles au salut, qui se rencontrent dans la religion Lutherienne. (3ieme edit.) Straßburg, 1748.

fürsten von mehreren seiner Räthe empfohlenen Anschluß an den Kaiser mit den Waffen des feindseligsten Spottes bekämpfte. Mit Rücksicht auf diesen seinen Vorgänger theilt Contzen sein Werk in zwei Abtheilungen; im ersten Theile, der vom falschen Frieden handelt, zeigt er die Unmöglichkeit des Synkretismus d. i. einer confessionellen Einigung zwischen Lutheranern und Calvinern[1]); im zweiten Theile: de vera pace, wird durchgeführt, daß eine religiöse Einigung des katholischen Deutschlands nur auf Grund des katholischen Bekenntnisses möglich sei, welches das Bekenntniß aller vorausgegangenen christlichen Jahrhunderte gewesen, und durch die Tradition aller Jahrhunderte bezeugt sei. Die religiöse Einigung der Protestanten mit den Katholiken läßt sich, meint Contzen, nur mittelst eines allgemeinen Concils bewerkstelligen. Wolan, dieses Concil ist versammelt in einer permanenten Sitzung, und aus Mitgliedern zusammengesetzt, gegen welche billige und friedliebende Protestanten nichts einzuwenden haben werden; mögen sie ihre Oratoren in diese Versammlung senden, und deren Entscheidungen vernehmen — der Eintritt in diese Versammlung steht ihnen jeden Augenblick frei. Wo ist diese Versammlung zu treffen? Allüberall, wo sich die Acten der alten Concilien der ersten fünf Jahrhunderte vorfinden; die gesammte Kirche dieser fünf Jahrhunderte spricht aus jenen Acten und Beschlüssen, und gibt dem katholischen Bekenntniß von heute Zeugniß! Das Werk des Masenius[2]), welchem unter mehreren Approbationen auch eine sehr empfehlende der Brüder Walenburch beigegeben ist, besteht aus drei Theilen. Der erste Theil enthält eine an den Churfürstentag vom J. 1658 eingereichte, aus Stellen der heiligen Schrift belegte Bekenntnißschrift für den katholischen Glauben, und weiter noch eine Abhandlung, in welcher

---

[1]) Darüber hatte Contzen schon früher in einer anderen Schrift gehandelt: De unione et synodo generali Evangelicorum Theologis et Politicis necessaria consultatio. Mainz, 1615. Vgl. auch seine oben (S. 592) citirte Schrift anläßlich der Säcularfeier der Reformation.

[2]) Meditata concordia Protestantium cum Catholicis in una confessione fidei, ex s.s. scriptura desumta, quam in comitiis electoralibus S. R. J. anno 1658 ab utraque partium, hinc atque inde, gemino exemplari vulgatam nunc opera et studio suo conciliavit P. J. Masenius etc. Köln, 1661 ff. 3 Thle. Verzeichniß der protestantischen Gegenschriften von Musäus, Glassius, Joh. Thomas, Ant. Günth. Frizzius bei Backer I, S. 487.

ausgeführt wird, daß die Protestanten die einzelnen Sätze ihrer Bekenntnisse aus der alleinzigen Schrift nachzuweisen nicht im Stande seien [1]). Der zweite Theil enthält eine ausführliche Rectification aller einzelnen Lehrstücke der augsburger Confession am Richtmaaße der heiligen Schrift. Im dritten Theile werden die Hauptlehren der a. 1561 von den Hugenotten dem König Karl IX überreichten Confessio gallica durchgenommen, und in einem der Schlußanhänge nebst Anderem in Besonderem auch noch die vom heidelberger Katechismus gegebene Erklärung über den Unterschied zwischen dem Abendmal des Herrn und der papistischen Messe beleuchtet.

§. 786.

Masenius hatte von den drei Theilen seines Werkes den ersten dem Papste Alexander, den zweiten dem Kaiser Leopold, dem mainzer Churfürsten Philipp von Schönborn und dem Churfürsten Johann Georg von Sachsen, den dritten Theil den hohen Ständen des deutschen Reiches im Allgemeinen gewidmet. Die Voraussetzungen, von welchen Masenius bei diesen seinen Widmungen ausgieng, waren durchaus nicht bloße Eingebungen chimärischer Hoffnungen, sondern gründeten in Stimmungen, welche seit Abschluß des westphälischen Friedens in Deutschland in weiten Kreisen sich geltend zu machen anfiengen. Wenn ein Calixt noch kurze Zeit vor Abschluß dieses Friedens in verbittertem Unmuth ausgerufen hatte, mit den Päpstlichen sei kein Friede möglich, weil nach ihrem Dafürhalten

---

[1]) Diesen Streitpunct behandelte Masenius außerdem in mehreren Schriften gegen Coccejus. Dieser hatte eine Schrift erscheinen lassen unter dem Titel: Jac. Masenii vermengte Schrifft-Probe nebenst beigesetzeter Antwort Joh. Cocceji. Leyden, 1656. Dawider schrieb Masenius: Derer H.H. Protestanten wider Gottes Wort getriebener Religionsstreit, durch bewehrte Schrifftprobe gegen D. Joh. Coccejum hintertrieben, und durch Gottes Wort mit zusammenstimmender Aussage aller glaubigen Kirchen niedergelegt; mit Zusatz einer kurtzen und leichten Weise, den Religionsstreit durch Europa zu endigen. Köln, 1657. — Augustinus controversiarum arbiter (vgl. Oben S. 584, Anm. 6.) — Beschluß des Religions-Streit gegen Joh. Coccejum, kurtze und leichte Weiß, den Religionsstreit durch Europam beyzulegen, durch schriftliche Erörterung eines fundamentalen Streit-Punctes, vorgestellt von Jak. Maseni. Köln, 1657.

die Verfügung über Habe, Gut und Existenz der Protestanten dem arbiträren Ermessen des Papstes anheimgestellt sei, so kehrten nach Abschluß des Friedens, der den beiden protestantischen Hauptconfessionen eine rechtlich gesicherte Stellung verschaffte, mit dem Gefühle der Sicherheit auch versöhnlichere Gesinnungen in protestantischen Kreisen ein; man war des langen Haders und Streites müde, man fühlte und erkannte, welche Masse unsäglichen Elendes und Jammers in Folge der unseligen Glaubensspaltung über das Reich und die Nation gekommen; die katholische Kirche hatte seit dem trienter Concil einen großartigen Aufschwung genommen, die Kaiserwürde, in der sich noch immer die Macht und Einheit des Reiches versichtbarte, war vom Glanze der Traditionen aus der katholischen Vergangenheit des Reiches umgeben, und war bei einem mächtigen katholischen Regentenhause, dem bis dahin an Macht und Ansehen kein anderes in der europäischen Regentenfamilie gleichstand. Der dazumal aufgehende Stern der französischen Hegemonie aber konnte der namentlich durch die französische Kirche so glänzend vertretenen Sache des Katholicismus nur günstig sein. Zudem fehlte es unter den Protestanten nicht an gelehrten und christlich denkenden Männern, deren Sinn, an historischen Studien gereift, das gewichtige Zeugniß der altkirchlichen Lehrtradition für das katholische Bekenntniß recht wohl fühlte, und welche zudem auch gegen die, bei der allmälichen Emancipation des Protestantismus vom Symbolzwange, der christlichen Gläubigkeit drohenden Gefahren nicht blind waren. Von den protestantischen Fürsten Deutschlands waren im Laufe des 17ten Jahrhunderts mehrere katholisch geworden, andere zeigten Geneigtheit, es zu werden; der Protestant Matthäus Prätorius erließ einen Aufruf an die getrennten Confessionen des christlichen Abendlandes zur Wiedervereinigung [1]), und trat (a. 1684) selber zur katholischen Kirche über. Unter den katholischen Fürsten ergriff zunächst der mainzer Churfürst Philipp von Schönborn das Unionsproject mit großer Lebhaftigkeit auf; sein Minister Baron von Boyneburg, ein Convertit, unterstützte ihn hierin eifrig, und wurde der Mittelpunct eines Kreises, in welchem die Brüder Walenburch,

---

[1]) Tuba pacis ad universas dissidentes in occidente ecclesias, seu de unione ecclesiarum romanae et protestantium. Neu herausgegeben in deutscher Übersetzung von Binterim, 1826.

Hermann Conring und andere Männer die Sache lebhaft verhandelten. In diesen Kreis wurde auch Leibniz als junger 24jähriger Mann eingeführt (a. 1670), und hörte daselbst zum ersten Male von dem Unionsprojecte reden; von dem Interesse, mit welchem er es sofort umfaßte, zeugen seine gegen Wissowatius und die Antitrinitarier gerichteten Schriften aus damaliger Zeit; auch faßte er dazumal den Plan zu einem Werke unter dem Titel Demonstrationes catholicae, und theilte denselben ein paar Jahre später dem bereits katholisch gewordenen Herzog Joh. Friedrich von Braunschweig mit [1]), der ihn als Rath und Bibliothekar in seine Nähe gerufen hatte. In Folge des großen Antheiles, den Joh. Friedrich an der Unionssache nahm, wurde nunmehr Hannover der Hauptsitz und Mittelpunct der auf dieselbe gerichteten Bestrebungen, und ein Vereinigungspunct für jene deutschen Männer, welche für die Sache im Besonderen thätig waren. Der bekannte katholische Unterhändler, Bischof Royas Spinola, seit Jahren mit dieser Angelegenheit beschäftiget, und vom Papste Innocenz XI und Kaiser Leopold I zum Betriebe derselben ermächtiget, kam, nachdem er die Stimmung an mehreren protestantischen Höfen recognoscirt und eine ermunternde Aufnahme gefunden hatte, a. 1676 auch nach Hannover, woselbst er nebst dem Herzog auch bereits Leibniz kennen lernte. Als er das Jahr darauf wieder kam, fand er daselbst den Dionysius Werlensis, dessen schon erwähnte Via pacis [2]) zuerst die Aufmerksamkeit der hannoverschen Protestanten auf das beantragte Unternehmen hinlenkte [3]); er fand ferner Männer wie C. B. Behrens, des Bosses und Nicolaus Steno, von deren Mitwirkung sich das Beste und Günstigste hoffen ließ. Bei seinem zweiten Kommen brachte Spinola ein beifälliges Schreiben des Papstes Innocenz XI an den Herzog mit, zusammt den, durch die römischen Theologen geprüften

[1]) Vgl. Projet de M. Leibniz pour finir les controverses de religion etc. Abgebr. in: Oeuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Tom. I, (Paris 1859), p. 459—468.

[2]) Vgl. Oben S. 751, Anm. 1.

[3]) In dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Bossuet wird Dionysius einige Male erwähnt; Leibniz nennt ihn seinen lieben Freund, vgl. Foucher de Careil I, S. 266. 298. 302.

und corrigirten Propositionen, welche im Namen unionsfreundlicher Protestanten als erste Grundlage einer weiteren Besprechung durch Spinola in Rom übergeben worden waren [1]). So schien das Werk in den besten Gang gebracht, als es plötzlich durch den Tod des Herzogs und den Ausbruch einer Pestseuche unterbrochen wurde. Ernest August, der Nachfolger des verstorbenen Herzogs war ein Protestant; gleichwol war er, zunächst wol aus politischen Motiven, im Bestreben dem Kaiser gefällig zu sein, dessen Schutz er gegen die Reunionspläne Ludwig's XIV nöthig hatte, der Unionssache günstig, und bestimmte vier Gelehrte seiner Confession, den Abt Gerhard von Lokkum (Molanus), den Oberhofprediger H. Barkhausen, und die zwei helmstädter Theologen Ulrich Calixt und Theodor Mayer zu Vertretern der Protestanten für die Conferenzen zu Hannover vom J. 1683. Die Grundlage dieser Berathungen bildete eine von Spinola vorgelegte Schrift: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem. Das Ergebniß der Conferenz war die Abfassung einer Schrift des Molanus, mittelst deren in protestantischen Kreisen eine Annäherung an das Unionsproject angebahnt werden sollte [2]). Bei Bekanntwerden dieser Schrift zeigte sich, daß die protestantischen Theologen in ihrer großen Mehrheit anders dachten, als die protestantischen Fürsten; es erschienen von lutherischer Seite Gegenäußerungen, auch Spener fand das ganze Unternehmen befremdlich, und sah durch dasselbe die Reinheit des evangelischen Glaubens gefährdet. Im Allgemeinen glaubte man, Rom werde sich nie zu solchen Concessionen herbeilassen, durch welche die Protestanten zufriedengestellt werden könnten; aus eben diesem Grunde wurde vielfach die Mission Spinola's angezweifelt, und angenommen, daß er nur auf eigenes Ermessen hin, ohne höhere Autorisation handle. Um diesem Bedenken zu begegnen, gieng Spinola nochmals nach Rom, und erhielt die ausgedehntesten Vollmachten zu einem, die Rückkehr der Protestanten möglichst erleichternden Handeln, wurde aber zugleich beauftragt,

---

[1]) Propositiones Novellorum discretiorum et praecipuorum. Abgedr. bei Foucher de Careil I, S. 497 ff.

[2]) Methodus reducendae unionis inter Romanenses et Protestantes, et speciali mandato serenissimi principis ac domini Ernesti Augusti episcopi Osnabrugensis et Brunvicensis ac Luneburgensis ducis, domini sui clementissimi, a serenissimae Celsitatis suae theologis conscripta.

in eigenem Namen, und nicht in jenem des Papstes zu handeln, um nicht seitens des antirömischen Gallicanismus eine Opposition oder Beeinträchtigung des Unternehmens hervorzurufen. Gleichwol gerieth die Sache abermals, theils zufolge der damaligen politischen Constellation, theils wegen schwerer Erkrankung Spinola's in's Stocken; erst im J. 1690 sehen wir ihn die Verhandlungen mit Molanus auf's Neue aufnehmen. Er reiste im nächstfolgenden Jahre nach Hannover, wo er neben Molanus und den übrigen Freunden auch den mittlerweile von einer großen, Rom berührenden, Reise zurückgekehrten Leibniz wieder traf. Inmitten dieser seiner erneuerten Bemühungen wurde er vom Tode ereilt (1695).

Neben Spinola hatte sich seit a. 1678 auch bereits Bossuet an den Unionsverhandlungen betheiliget, ja Spinola hatte Bossuet's von Rom aus approbirte Exposition de la foi catholique denselben geradezu zu Grunde gelegt. Bossuet verkehrte zu gleicher Zeit mit Spinola, und auch mit Leibniz und dem hannover'schen Hofe. Zu letzterem war er durch Vermittelung der katholisch gewordenen Prinzessin Louise Hollandine, Äbtissin von Maubuisson, Schwester der Herzogin Sophie von Hannover, und der Prinzessin Anna von Gonzaga, einer Schwägerin beider Schwestern, in nähere Beziehung getreten. Bossuet rühmte in seiner Trauerrede auf den Tod der Prinzessin Anna von Gonzaga († 1684) den Eifer der Verstorbenen und der noch lebenden Prinzessin Louise für die Bekehrung der Protestanten, beklagte sich aber sieben Jahre später in einem Briefe an Madame de Brinon, die Freundin und klösterliche Untergebene Louisens, über die Zögerungen und Verschleppungen der Sache; er habe die ihm von der Herzogin von Hannover überschickten Puncte der Vereinbarung mit Spinola verlegt, und wisse sie unter seinen Papieren nicht mehr zu finden. Dieß gab den Anstoß zu einer Wiederaufnahme der Sache. Molanus überarbeitete seine Schrift Cogitationes privatae [1]), die durch Leibniz an Bossuet geschickt wurde. Molanus unterschied dreierlei Arten von Controverspuncten: solche, in welchen es sich bloß um das Wort handelt z. B. ob das Altarssacrament ein Opfer sei; solche, welche sachlich important,

[1]) Cogitationes privatae de methodo reunionis Ecclesiae protestantium cum Ecclesia romana catholica. — Ein Auszug aus dieser Schrift bei Bausset: Hist. de J. B. Bossuet, Tom. IV, p. 164–171.



doch wechselseitig tolerirt werden können z. B. bezüglich der guten Werke, Gebet für die Verstorbenen, unbefleckte Empfängniß; endlich solche, die wegen ihrer Wichtigkeit einem künftigen Concil überwiesen werden müßten, wie die Lehren über Transsubstantiation, Fegefeuer, Ablässe, Zahl der kanonischen Bücher, judex controversiarum, Verbindlichkeit des Tridentinum's. Bossuet schickte mittlerweile seine Histoire des Variations nach Hannover; die Herzogin las das Buch, Leibniz gab ihr aber nebstdem auch Seckendorf's Geschichte der Reformation zu lesen. Bossuet säumte nicht, nachdem er die Anträge des Molanus gelesen, auch sein Urtheil darüber kundzugeben [1]); es lautete so, wie es von einem katholischen Bischofe, und wie es insbesondere von Bossuet zu erwarten war. Er schlug vor, die von Molanus beobachtete Ordnung umzukehren, um mit dem Wichtigsten und Wesentlichsten zu beginnen; sei darin die Uebereinstimmung erzielt, so ergebe sich das Übrige von selbst. Diese Ordnung sei schon durch die von Molanus zugestandene Anerkennung des Papstes als geistlichen Hauptes der Christenheit gefordert; sind die Protestanten im Stande, dem Papste eine solche Erklärung ihres Glaubens unterzubreiten, welche in allen wesentlichen Puncten mit jenem der katholischen Kirche übereinstimmt, so sei die Sache an ihrem glücklichen Ende angelangt; ohne dieses aber könne es aus ihr niemals Ernst werden. Molanus habe in der That die augsburger Confession mit den Hauptpuncten der kirchlichen Lehre in Einklang gebracht; es werde ihn nur wenig Anstrengung kosten, um zu finden, daß das durch richtige und gesunde Deutung der in der augsburger Confession enthaltenen Puncte zu ermittelnde Resultat in den Beschlüssen des Tridentinums fertig und präcis formulirt vorliege, daher die Forderung, die Beschlüsse des trienter Concils dahingestellt sein zu lassen, nicht zuläßig sei. Bezüglich der praktischen Verwirklichung der Reunion gesteht Bossuet den Protestanten alle möglichen Erleichterungen, jede mögliche Schonung der Personen, Verhältnisse und Gewohnheiten zu; die bisherigen geistlichen Hirten der protestantischen Gemeinden mögen bleiben, aber die kirchlichen Weihen empfangen, der Gottesdienst zum Theile in der

[1]) Reflexions sur l'ecrit de M. l'abbé Molanus. Lateinisch an Molanus, in einem französischen Auszuge an die Glieder der herzoglichen Familie gerichtet. Vgl. Bausset IV, S. 173—184.

Landessprache gehalten werden, die liturgischen Bücher ganz auf die Form der altkirchlichen reducirt werden u. s. w. Selbst das förmliche und öffentliche Bekenntniß, bisher geirrt zu haben, will Bossuet den übertretenden Gemeinden erspart wissen.

Bossuet hatte seine Erklärung über die Nothwendigkeit, das Tridentinum als verbindlich anzuerkennen, dem Ende seiner Schrift vorbehalten, und mit directer Beziehung auf Leibniz die Abweisung des Tridentinums als eine von Hartnäckigkeit nicht freie Befangenheit erklärt. Diese Bemerkung überraschte Leibniz; er konnte nicht umhin, seinem Freunde Pelisson, gleichfalls einem Mitarbeiter an der Unionssache, durch dessen Vermittelung Anna von Gonzaga und Louise von Holland zuerst mit Leibniz in Berührung gebracht worden waren, sein Befremden mitzutheilen. Bossuet, welchem Pelisson Leibnizens Briefe mittheilte, war bemüht, Leibniz in der rücksichtsvollsten Weise zu begütigen, ohne jedoch der Ehre des Conzils im Geringsten etwas vergeben zu wollen; er zollte der neuen dynamischen Theorie, welche Leibniz dem Mechanismus der starren Cartesianer entgegensetzte, große Anerkennung, und ehrte den Philosophen, wo er den Theologen nicht anerkennen konnte[1]). Leibniz sah indeß durch die Art, wie Bossuet die Unionsangelegenheit auffaßte, sein ganzes Project auf die unangenehmste Art gestört, und bemühte sich zu zeigen, daß das Tridentinum nicht den Anspruch machen könne, als ökumenische Synode zu gelten. Durch Pelisson[2]) auf eine Schrift des Abbé Pirot über die ökumenische Geltung des Concils und Reception desselben in Frankreich aufmerksam gemacht, fertigte er einen Auszug aus dieser Schrift an[3]), und hängte demselben eine ausführliche Kritik an[4]), die er Bossuet sendete, mit dem Ersuchen, ihm seine Bemerkungen hierüber mitzutheilen. Bossuet antwortete darüber und über einige damit zusammenhängende Puncte in einem umständlichen Schreiben[5]). Leibniz wollte nämlich

---

[1]) Vgl. Bossuet's Brief an Leibniz vom 27. Dez. 1692 bei Foucher de Careil I, S. 346.

[2]) Brief v. 29. Juni 1692. Siehe Foucher de Careil I, S. 291.

[3]) Foucher de Careil I, S. 369—378.

[4]) Reponse de Leibniz au memoire de l'abbé Pirot touchant l'autorité du concil de Trente. Siehe Foucher de Careil I, S. 380—410.

[5]) Zwischen Juni und October des J. 1693. Foucher de Careil I, S. 414 bis 432. Vgl. Bausset IV, S. 203—217.

auch nicht zugeben, daß die Kirche nichts declarire, was nicht von jeher festgestanden wäre, und führte als Beleg hiefür die Verdammung des Monotheletismus und die Beschlüsse des zweiten nicänischen Concils in der Bilderfrage an. Bossuet findet in dem Bilderculte, der bereits im Alten Testamente seine Wurzeln habe, schlechterdings nichts Neues; der kirchliche Dyotheletismus sei eine einfache Folgerung aus der Lehre, daß der Gottmensch Christus eine menschliche Seele hatte. Die ökumenische Giltigkeit des trienter Concils ergebe sich aus gewissen allgemeinsten Grundsätzen über Wesen und Einrichtung der Kirche, welche Leibniz selber anerkenne; das trienter Concil in Frage stellen, heiße die Infallibilität der Kirche antasten, und somit die Fundamente jener Unität erschüttern, in welche die Protestanten aufgenommen werden sollen. Der Einwand, daß auf dem trienter Concil nur ein paar deutsche Bischöfe anwesend, die Mehrheit der versammelten Bischöfe aber Italiener gewesen, würde ernstlich genommen auch den ökumenischen Charakter der Synoden von Ephesus und Chalcedon aufheben, auf welchen gleichfalls nur ein paar abendländische Bischöfe, sonst lauter griechische anwesend waren. Leibniz stößt sich im Besonderen an dem vom trienter Concil declarirten Unterschied zwischen der Taufe Johannis und der christlichen Taufe; es ist jedoch so leicht zu erkennen, daß das auf die Identificirung dieser beiden Arten von Taufe gelegte Anathem zu der göttlichen Einsetzung und Wirksamkeit der christlichen Sacramente in der allernächsten Beziehung steht. Die große Zahl der tridentinischen Anathemata, welche Leibniz für die Protestanten so abschreckend und verletzend findet, ergibt sich aus der Feststellung einiger weniger, von Leibniz anerkannter Grundlehren; wenn das Concil, wie es doch mußte, die diesen Grundlehren entgegengesetzten Irrthümer verwarf und anathematisirte, so mußte es sein Anathema auch auf alle Folgerungen aus diesen Grundlehren ausdehnen. Zudem ist ein großer Theil der Lehrentscheidungen des trienter Concils nur eine Wiederholung dessen, was bereits auf den Concilien zu Constanz und Florenz entschieden worden ist. — Madame de Brinon meinte, Leibniz wolle, die Katholiken sollten (das trienter Concil verläugnend) Protestanten werden, auf daß die Protestanten Katholiken zu werden vermöchten [1]). Leibniz stimmt

[1]) Foucher de Careil I, S. 434.

ihr zu [1]), und meint, beide einander gegenüberstehende Religionsgemeinschaften hätten etwas abzuthun; die Katholiken die Bruderschaften, Scapuliere und andere fromme Mißbräuche, deren Wiederaufleben und Umsichgreifen gebildete und denkende Protestanten begreiflicher Weise zurückstoßen und von der Versöhnung mit der katholischen Kirche abschrecken müsse. Auch sieht Leibniz nicht ein [2]), weßhalb Bossuet so beharrlich den Nordländern das trienter Concil aufnöthigen wolle, während es doch den Franzosen gestattet war, das lateranensische, den Italienern, das basler Concil abzuweisen!

§. 787.

Leibniz kam in seinen Briefen an Bossuet wiederholt darauf zurück, Rom müßte sich in der Unionssache zu den Protestanten auf denselben Fuß stellen, wie das basler Concil zu den Böhmen, welchen der Kelch bewilliget werde, trotzdem daß durch das constanzer Concil die Communion sub utraque angeordnet worden war. Die Art und Weise, wie Leibniz diese Concession der basler Väter an die Böhmen ausbeutete, konnte selbstverständlich Bossuet's Zustimmung nicht erlangen; Leibniz folgerte aus jener Concession die Möglichkeit einer nachträglichen Reformation vorausgegangener Lehrentscheidungen, während die Basler doch nur von einem durch das Concil von Constanz festgesetzten kirchlichen Brauch dispensirten. Man kann nicht annehmen, daß Leibniz diesen Unterschied zwischen seiner Forderung und der von ihm als Exempel angeführten Gestattung an die Böhmen nicht sollte eingesehen haben; also lagen seinem Vorschlage andere Voraussetzungen zu Grunde, denen zufolge man freilich schließen muß, daß er dem Katholicismus nicht so nahe stand, um das lebendige Bedürfniß des Übertrittes in denselben zu fühlen. Ihm war die Unionssache nicht so sehr religiöses Herzensbedürfniß, als vielmehr ein geistiges Problem, durch dessen Ausführung eine große Idee verwirklichet werden sollte; dabei war er aber zu sehr Protestant, oder identificirte wenigstens seine subjective Stimmung zu sehr mit jener seiner protestantisch denkenden Religionsgenossen, als daß er eine Unterwerfung unter die, den protestantischen Lehr-

[1]) L. c. I, S. 435.

[2]) Brief an Madame de Brinon vom [illegible] Oct. 1693.

begriff freilich durchwegs abweisenden und verurtheilenden Beschlüsse der trienter Synode hätte verwinden mögen. Auch sein deutsches Nationalgefühl war dabei mit im Spiele; und zudem behandelte er die Sache weit mehr als Philosoph, Gelehrter und Diplomat, denn als heilsbedürftiger Christ, daher ihn ein persönliches Entbehren der Kirche und alles dessen, was die Kirche als Mittlerin der sacramentalen Gnaden zu bieten hat, kaum zu drücken schien. Und so wird wol kaum gezweifelt werden können, daß diesem Manne von der Vorsehung der Beruf nicht zugewiesen war, jenes große Werk der Einigung vollbringen zu helfen, welches allerdings, wie Leibniz es auffaßte, ein Werk der Versöhnung zweier streitend einander gegenüberstehenden Religionsgenossenschaften, aber noch weit mehr der Wiederherstellung und Restituirung der einen dieser Genossenschaften in die wahre, normale und vollkommene Christlichkeit sein sollte, die sich aus dem mystisch-sacramentalen Gnadenleben der Kirche in der verborgenen Innerlichkeit der Herzen fort und fort erneuert und lebendig erhält. Er mag dabei manches gegründete Bedenken gegen die übliche Lehrweise der kirchlichen Theologen, gegen die Verfahrungsweise einzelner geistlicher Seelenführer, gegen manchen örtlichen Kirchengebrauch gehegt haben; aber diese Bedenken würden ihm zu einer höchst untergeordneten Bedeutung herabgesunken sein, wenn er von dem lebendigen Geiste, der das kirchliche Andachtsleben hält und trägt, lebendig ergriffen gewesen wäre, und wenn er in der Kirche dasjenige erkannt hätte, was sie dem ist, der in ihren Segnungen und Tröstungen sein Heil und den Frieden in Gott sucht und findet.

Dem Gesagten zufolge wird es nicht schwer sein, sich ein Urtheil über seine Vorschläge rücksichtlich der richtigen Methode im Reunionswerke zu bilden. Er unterscheidet [1]) drei Methoden oder Wege; jene der Exposition, der Condescension und der Abstraction oder Suspension. Den Weg der Exposition haben Bossuet und Molanus in ihren Auseinandersetzungen über Rechtfertigung und Opfer mit Glück versucht. Der Weg der Condescension ist nicht in Sachen des Dogma, sondern einzig in praktischen Dingen zuläßig. Unter dem Wege der Suspension versteht Leibniz eine vorläufige Aufschiebung gewisser Controversthemata, die, um allen weiteren Streitigkeiten

[1]) Des methodes de reunion. Foucher de Careil II, S. 1—21.

vorzubeugen und die Sache kurz und endgiltig abzuthun, einem künftigen Concil zugewiesen werden sollen. Leibniz will alle drei Methoden vereinigen, und tadelt an Bossuet vornehmlich daß er die dritte gänzlich ausschloß; indem Bossuet alle Präliminarien einer Reunion abschneide, mache er diese selber unmöglich. Spinola's Verfahren sei weit entsprechender gewesen, und Leibniz glaubt in Bezug auf dasselbe sich mit Spinola im Einklang zu wissen. Ohne Zweifel mit Recht; jedoch nicht in Hinsicht auf die hinter diesem Verfahren stehenden Überzeugungen, welche bei Spinola dieselben wie bei Bossuet waren, und mit welchen Leibniz, trotz aller Annäherung, sein inneres Denken und Fühlen nicht zu identificiren vermochte. Versöhnliche, achtungsvolle Gesinnung gegen die Katholiken ist eben nicht selber schon katholische Gesinnung, die sich mit keinen Reservationen irgend welcher Art in Betreff dessen, was als katholisch zu gelten hat, verträgt. Leibniz kam eben über seinen Irenismus nicht hinaus; im Geiste dieses Irenismus entwarf er (c. a. 1684) das in diesem Jahrhunderte durch den Druck bekannt gewordene Systema catholicum — in diesem Geiste faßte er zehn Jahre später ein Gutachten über den damaligen Stand der Verhandlungen ab, wie er meinte und wünschte, daß es vom Standpuncte eines gemäßigten und besonnenen katholischen Theologen lauten sollte [1]), erwartete und wünschte aber seinerseits, daß man katholischerseits sich in derselben Weise auf den Standpunct der augsburger Confession versetzen, und in Kraft dieser mentalen Selbstversetzung in die Denkart der Gegenpartei die nothwendig zu berücksichtigenden Wünsche derselben ernstlich würdigen lerne. Wenn damit mehr und Anderes, als billige Schonung und Rücksicht auf die obwaltenden Schwierigkeiten gemeint war, so verlangte Leibniz das Unmögliche; und man begreift nicht, wie er der Kirche zumuthen konnte, die trienter Beschlüsse, wenn auch nur der Form nach, einer nochmaligen Revision auf einem künftigen, von Protestanten besuchten Concil zu unterwerfen. Bossuet fand eine solche Formalität nicht bloß überflüssig, sondern auch entehrend für die Kirche selber; wenn die tridentinischen Beschlüsse auf dem künftigen Concil, wie Leibniz in Aussicht stellte, von den Protestanten ange-

[1]) Judicium Doctoris catholici de tractatu reunionis cum quibusdam theologis protestantibus nuper habito. Foucher de Careil II, p. 50—64.

nommen werden sollten, so begreift man nicht, warum sie dieselben nicht sofort schon sollten gelten lassen wollen. Gelten sie ihnen aber jetzt nicht als richtig und wahr, wie konnte man zuverläßig hoffen, daß sie denselben auf einem künftigen Concil beistimmen würden? Hier bleibt in Bezug auf Leibnizen's Gesinnung nur die Alternative, daß er entweder mit seinen persönlichen Gesinnungen nicht innerhalb der Kirche stand, und deßhalb auch nicht aus persönlichem Heilsbedürfniß das Zustandekommen der Union wünschte; oder daß er den Berechnungen und Mitteln menschlicher Klugheit einen Erfolg zutraute, der ihnen nicht zukommt und auch von Gott nicht verheißen worden ist.

§. 788.

Die Friedensverhandlungen waren in Folge der Stellung, die Bossuet zu den von Hannover aus kommenden Anträgen eingenommen, in's Stocken gerathen, und blieben durch vier Jahre auf sich beruhen. Da faßte Leibniz den Plan, die von ihm mit Interesse verfolgte Sache trotz Bossuet und der gleichgesinnten katholischen Theologen mit Hilfe hervorragender Männer weltlichen Standes von der Denkart eines Harlay, Pithou, de Thou, auf Grund gallicanischer Ideen unter der Protection des Königs Ludwig XIV in's Werk zu setzen. Ohnehin convenirten ihm, wie sein Briefwechsel mit den helmstädter Professoren J. A. Schmid und Joh. Fabricius aus dem J. 1698 ausweist[1]), die gallicanischen Principien über den päpstlichen Primat mehr, als jene der sogenannten strengkirchlichen Theologen; anstatt die päpstliche Gewalt, wie sie dermalen bestand, als das geschichtliche Product eines göttlich gesetzten Anfanges zu erkennen, unterschied er zwischen der Primatialgewalt im Allgemeinen und dem Complexe ihrer besonderen Befugnisse und Prärogative; in letzteren sah er menschlich und zufällig Entstandenes, nur erstere in ihrer unbestimmten Allgemeinheit galt ihm als eine res divini juris. Er hatte indeß seine Zeit unrichtig gewählt, oder überhaupt über die Gesinnungen am Hofe des Königs Ludwig sich getäuscht; der Minister Torcy, an welchen er sich, von Frankreichs Verbündetem, Herzog Anton Ulrich von Braunschweig unterstützt,

---

[1]) Diese Briefe mitgetheilt bei Foucher de Careil Tom. II.

durch Vermittelung des französischen Ministerresidenten in Braunschweig wendete, zeigte die ihm übersendeten Papiere dem Bischof von Meaux, der die von Leibniz gegen ihn erhobene Beschuldigung, den Abbruch der Verhandlungen herbeigeführt zu haben, mit Ruhe ablehnte [1]), im Übrigen Leibnizens Vorschlag, irgend eine bedeutende Persönlichkeit aus den Parlamentsräthen beizuziehen, ganz annehmbar fand, und sich nur vorbehielt, über Alles, was zwischen ihm, Leibniz und Molanus bisher verhandelt worden, den König getreu zu informiren. Im nächstfolgenden Jahre (a. 1699) wurden nun die Verhandlungen wirklich wieder aufgenommen; Leibniz reiste nach Wien, um sich des kaiserlichen Schutzes für seine Sache zu versichern; Bossuet aber wurde durch eine Aufforderung des Papstes Clemens XI überrascht, seine bisherigen Verhandlungen mit Leibniz und Molanus an den römischen Stuhl mitzutheilen. Diese Aufforderung wurde für ihn Anlaß, nochmals eine besondere Schrift abzufassen [2]), die er nebst den ihm abverlangten Acten nach Rom sendete, und von welcher Graf Foucher de Careil glaubt, daß sie auf den nachfolgenden Übertritt des Herzogs von Wolfenbüttel Anton Ulrich zusammt seinen drei Söhnen zum Katholicismus nicht ohne Einfluß geblieben sein dürfte. Die Bekehrung des wolfenbüttler Fürstenhauses war denn also das eigentliche thatsächliche Ergebniß dieser langjährigen Verhandlungen, während die von Leibniz auf das Churhaus von Hannover gesetzten Hoffnungen durch die Versetzung desselben auf den englischen Königsthron, wie er bereits zur Zeit seines wiener Aufenthaltes besorglich ahnte, erfolglos scheiterten. Sobald sich nur der Herzogin von Hannover die Aussichten auf den englischen Thron zu eröffnen begannen, fing auch ihr Interesse an der Unionssache rasch zu erkalten an;

---

[1]) Bossuet bezeichnete den a. 1688 ausgebrochenen Krieg, der mit dem nymweger Frieden endete, als Ursache des Abbruches der Verhandlungen. La reunion n' a pas réussi — bemerkt Foucher de Careil bei Aufzählung der Ursachen, aus welchen das Unionsproject scheiterte (Tom. II, p. CIII) — parce que le traité de Ryswick, qui defaisait l'oeuvre de la paix de Munster et réveillait les jalousies du parti protestant, en a étouffé le germe dans tous les coeurs allemands, révoltés par la préponderance de Louis XIV et inquiétés par ses projets de monarchie universelle.

[2]) De professoribus Confessionis Augustanae ad repetendam veritatem catholicam disponendis.

Leibniz spricht in einem Brief an seinen helmstädter Freund Fabricius (1708) offen aus, daß das Recht und die Hoffnung des Churhauses auf den Thron Englands ganz und gar auf den Haß der römischen Religion gegründet sei, und daß man deßhalb vermeiden müsse, derselben gegenüber lau zu erscheinen. Fabricius hatte den Mangel dieses antikatholischen Eifers mit Suspension vom theologischen Lehramte zu büßen; er hatte nämlich auf die Anfrage des damals noch protestantischen Herzogs Anton Ulrich, dessen Nichte Elisabeth Christina, nachmalige Kaiserin und Gemalin Karl's VI, Mutter der Kaiserin Maria Theresia, zu convertiren im Begriffe war, im Namen der Helmstädter geantwortet (a. 1707), daß Ehen zwischen Protestanten und Katholiken zuläßig, und der Übertritt zur römischen Kirche erlaubt sei.

Beim Endverlauf der Unionsangelegenheit angelangt, wollen wir noch einen kurzen Blick auf die Schlußverhandlungen zwischen Bossuet und Leibniz werfen, in welchen theils der abgelaufenen Streitperiode Angehöriges reassumirt, nach anderen Seiten aber bereits die Perspective in die der nachfolgenden Zeit angehörigen Kämpfe und Bewegungen auf dem Gebiete der christlichen Theologie geöffnet wird. Leibniz hatte im Namen des Herzogs Anton Ulrich an Bossuet die doppelte Frage zu stellen, wie man zu erkennen habe, ob und was de fide sei, ferner, ob und welcher Unterschied zwischen den verschiedenen Artikeln des Glaubens zuzulassen sei[1]). Bossuet antwortete auf die Anfragen in zwei Briefen aus dem Anfange des J. 1700[2]). Bezüglich der ersten Frage erklärt er, als Glaubenswahrheit habe zu gelten, was zufolge eines einstimmigen und perpetuirlichen Consenses der Kirche dafür gelte und von jeher gegolten habe. Diese Geltung von jeher und vom Anfange her wird von Leibniz unter Hindeutung auf den vom heutigen abweichenden Schriftkanon der altchristlichen Kirche angezweifelt. Demgemäß sieht sich Bossuet veranlaßt, die Thatsachen und Zeugnisse für die altkirchliche Geltung des vom trienter Concil auf Grund der kirchlichen Tradition und ununterbrochenen Geltung festgestellten Schriftkanons in gedrängter Folge vorzuführen. Die zweite Frage anbe-

[1]) Siehe Leibnizens Brief an Bossuet vom 11. Dez. 1699 bei Foucher de Careil II, S. 274 ff.

[2]) Brief vom 9. Jän. 1700. Siehe Foucher de Careil II, S. 293.

langend, sucht Bossuet zuerst festzustellen, was man unter Glaubenswahrheit zu verstehen habe. Leibniz hatte den Gesammtinhalt der Bibel als Glaubenswahrheit bezeichnet, und angedeutet, daß unter diesen Wahrheiten viele seien, deren Kenntniß doch gar keine sichtbare Beziehung zum christlichen Heile habe, oder die an sich so unbedeutend seien, daß an ihrer Kenntniß kaum etwas gelegen sein könne; so z. B. die biblische Erzählung vom Hunde des Tobias. Bossuet erwidert, daß man das Wort Glaubensartikel in weiterem und engerem Sinne verstehen könne. Im weiteren Sinne ist allerdings die ganze Schrift Gegenstand des Glaubens; man muß jedoch, was die in der Schrift erzählten Thatsachen anbelangt, unterscheiden zwischen jenen, auf welchen unsere Religion selber beruht, und anderen, die nicht selber Dogmen sind, sondern nur zur Exemplification der christlichen Glaubens- und Sittenlehre dienen, oder endlich nur Ausmalungen und Detailschilderungen sind, die sich um diese Exemplificationen gruppiren, wohin denn auch der Hund des Tobias zu verweisen sein wird. Daß sonach in Bezug auf den geschichtlichen Inhalt der Schrift ein Unterschied zwischen Wichtigerem und minder Wichtigem statthaben werde, leuchtet von selber ein; nur wird der kanonische Charakter der heiligen Bücher auch für die faktische Richtigkeit der an sich minder wichtigen und unerheblich scheinenden Angaben einstehen, so daß, wer die Erzählung vom Hirtenstabe David's, die Schilderung seiner Gestalt für erdichtet halten wollte, letztlich auch kaum im Allgemeinen die Glaubwürdigkeit der Bücher Samuel's würde aufrecht zu halten im Stande sein. Im engeren und strengeren Sinne können jedoch die erwähnten accidentellen Facta nicht Glaubensartikel genannt werden; für solche Artikel haben nur die von Gott unmittelbar geoffenbarten theologischen Dogmen zu gelten. Rücksichtlich dieser ist wol ein Unterschied zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen, nicht aber zwischen wesentlichen und nicht wesentlichen Artikeln zuzugeben, da Alles, was Gott geoffenbart, für unser Heil auch wichtig und bedeutsam sein muß. Ich, der Herr dein Gott, lehre dich, was nütze ist, heißt es Jesai. 48, 17. Daraus folgt, daß auch die nach protestantischer Ausdrucksweise sogenannten nicht fundamentalen Artikel als wichtig und wesentlich anzusehen sind, wie denn in der That auch die alte Kirche nicht bloß diejenigen Irrlehren, welche gegen die Trinität und gottmenschliche Person verstießen, sondern auch die falschen Lehren der

Novatianer, Montanisten, Arianer, Quatuordecimaner u. s. w. verwarf und verdammte. Die eine und andere Meinung, die von einzelnen angesehenen und nach ihrem Tode als heilig verehrten Männern vertheidiget wurde, durfte, nachdem sich die Kirche dagegen ausgesprochen hatte, nicht mehr behauptet werden, und wer sie noch behaupten wollte, galt als Ketzer, wie die Donatisten, welche Cyprian's falsche Ansicht über die Ketzertaufe wieder aufnahmen. Daraus geht hervor, daß die Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche das letzte und höchste Kriterium der wahren und ächten Gläubigkeit ist; „wer die Kirche nicht hört, gelte euch als Heide und Publican" (Matth. 18, 17). Die Kirche tolerirt mitunter Irrende; sie kann jedoch keine solchen Irrthümer toleriren, durch welche ihre eigenen Fundamente erschüttert würden. Und dahin gehören alle von der Kirche förmlich declarirten Glaubenslehren. Da keine von der Kirche declarirte Glaubenswahrheit ohne Sünde der Ketzerei abgewiesen werden kann, so ist es unzulässig, nur eine gewisse Classe von Glaubenswahrheiten, etwa die sogenannten Fundamentartikel des Glaubens als zum Heile nothwendig festzuhalten, und die übrigen fahren lassen zu wollen. Für den hinreichend belehrten Christen wird Alles, was necessitate praecepti zu glauben ist, auch necessitate medii zu glauben nothwendig sein; obschon objectiv genommen, das necessitate medii nothwendig zu Glaubende die Lehre von Christus als einzigem Mittler unseres Heiles sein wird (Joh. 3, 18. 36); die Erkenntniß Gottes aber, der sich uns in Christus geoffenbart hat, wird nicht bloß necessitate medii, sondern necessitate finis als nothwendig zu gelten haben.

Leibniz beanstandet in seiner Erwiderung auf diese beiden Schreiben[1]) vornehmlich einmal die Behauptung Bossuet's, daß die Kirche nur das vordem schon Geglaubte declarire; warum sollte die Kirche nicht, als eine vom heiligen Geiste geleitete, nach katholischer Ansicht sichere Entscheidungen treffen können in Dingen, die vordem noch nicht Gegenstand eines allgemeinen Glaubens der Kirche waren? Auch der neuerliche Herausgeber der dogmata theologica des Petavius sei der Ansicht, daß die Kirche in Glaubenssachen nicht bloß declarire, sondern constituire. Bull tadelte an

---

[1]) Leibnizens zwei Briefe vom 14. u. 24. Mai 1700 bei Foucher de Careil II, S. 314–369.

Petav's Werk hauptsächlich die Absicht, den Concilien eine potestas constituendi et patefaciendi zuzuwenden. Auch Gregor von Valentia und viele andere katholische Theologen scheinen der Anschauung Petav's zuzuneigen, und auf Duperron's entgegengesetzte Ansicht ist keineswegs so viel Gewicht zu legen, als ihr Bossuet beimißt. Bossuet werde kaum in Abrede stellen können, daß in manchen Dingen die heutige sententia communis von jener der älteren Zeiten verschieden sei, z. B. ob die Engel Körper haben oder nicht; da einst die Meinung, sie hätten Körper, überwog, so wäre nach Bossuet's Principien die Kirche heute nicht in der Lage, die Unkörperlichkeit der Engel zu declariren, trotzdem daß sie jetzt allgemein geglaubt wird, und das Gegentheil als paradox gilt. So will denn Leibniz auch nicht zugeben, daß das dritte Concil von Carthago, auf dessen Entscheidung Bossuet zurückgewiesen hatte, die sogenannten deuterokanonischen Bücher der Bibel in jenem engeren Sinne, wie das trienter Concil, als libros canonicos et divinos erklärt habe, sondern in einem weiteren Sinne, in welchem kanonisch so viel als kirchlich correct, und divinus so viel als vortreffliche Auslegung göttlicher Dinge bedeuten soll. Ja es möchte sich zeigen, fährt Leibniz weiter, daß diese Unterscheidung zwischen eigentlich kanonischen oder inspirirten und den übrigen, bloß zugelassenen biblischen Büchern bis in's Reformationszeitalter herab anerkannt worden sei, und somit die protestantische Ansicht vom Bibelkanon diejenige sei, die mit Beziehung auf das lerinensische Semper et Ubique für die wahrhaft katholische zu gelten habe. Die nähere Begründung dessen füllt die beiden bezüglichen Briefe Leibnizens, auf welche wir im nächsten Bande nochmals zurückzukommen gedenken. Leibniz war hier förmlich auf den Boden der historischen Kritik hinübergetreten, mit welcher sich näher und genauer auseinanderzusetzen die eine der beiden großen Hauptaufgaben der nachfolgenden Theologie, und die Hauptaufgabe derselben im Kampfe gegen die neuere protestantische Theologie geworden ist, während die zweite jener beiden Aufgaben, die speculative, sich auf das Verhältniß der kirchlich-gläubigen Weltanschauung und des christlichen Supranaturalismus im Allgemeinen zum Gesammtinhalte der modernen Bildung und Denkart bezieht und die ideelle Verständigung über das in der christlichen Gesellschaft Überlieferte und Geglaubte an die in der Erkenntniß der irdischen und weltlichen Dinge vorgeschrittene Zeit zum Ziele hat. Bossuet

stand an der Gränze dieser Epoche; er that auch Blicke in sie hinüber und ahnte die Kämpfe, welche den nächstkommenden Geschlechtern bevorstanden. Er steht aber mit seinem ganzen inneren Denken und Leben noch innerhalb jener älteren Epoche, die in ihm so glorreich abschloß; und so bewegten sich denn auch seine letzten geistigen Arbeiten ausschließlich innerhalb der Gränzen, die dem Kampfe der kirchlichen Theologie mit dem älteren Protestantismus gezogen waren. Er unternahm noch einmal eine Vertheidigung der stricten Kanonicität der von Leibniz angefochtenen deuterokanonischen Bücher[1]), auf welche Leibniz nochmals antwortete[2]), und der Antwort eine Reihe von Gegenbemerkungen zu Bossuet's Briefe beischloß[3]). Wir unterlassen es, in's Einzelne dieser Erörterungen einzugehen, die der Frage gelten, ob das trienter Concil das Recht hatte, die deuterokanonischen Bücher als kanonisch im strengen Sinne zu bezeichnen; Bossuet findet es sonderbar, daß Leibniz nicht zugeben will, es könne ein biblisches Buch, über dessen Kanonicität früher zu zweifeln erlaubt war, durch eine nachfolgende Erklärung für unzweifelhaft kanonisch erklärt werden; Leibniz besteht seinerseits darauf, daß die weitaus größere Zahl der alten Zeugnisse, jenes des heiligen Hieronymus mit inbegriffen, gegen die Kanonicität der deuterokanonischen Bücher spreche. Bossuet hebt hervor, daß einzelne der von Leibniz hervorgehobenen Zeugnisse auch gegen gewisse von den Protestanten dennoch angenommenen neutestamentlichen Bücher sprechen; Leibniz meint, es sei zur Ablehnung des tridentinischen Schriftkanon genug, daß das Concil hinsichtlich der alttestamentlichen Bücher einen unbefugten Schritt that. Bossuet hebt hervor, daß selbst Christus und die Apostel zu verschiedenen Malen die deuterokanonischen Bücher stillschweigend citiren, und schließt hieraus auf das hohe Ansehen derselben bei den Juden, die nur darum, weil sie nicht eigenmächtig den Schriftkanon erweitern durften, bei ihrem alten, durch die Propheten geordneten Kanon stehen blieben. Leibniz

---

[1]) Brief an Leibniz vom 17 Aug. 1701, bei Foucher de Careil II, S. 396 bis 426.

[2]) Brief v. 5. Febr. 1702, ebendas. S. 428.

[3]) Observations sur l'écrit de Monsieur l'évêque de Meaux, ou il repond aux deux lettres faites pour prouver que la decision de Trente sur le canon de l'Ecriture est insoutenable.

erwidert darauf trocken, daß weder die Juden noch Christus und die Apostel daran gedacht hätten, den überlieferten alttestamentlichen Kanon zu erweitern, und die alte Kirche sich erklärt habe, bei dem alten hebräischen Kanon stehen bleiben zu wollen. Genug, Leibniz wollte in der Sache des trienter Concils zu seinen protestantischen Glaubensgenossen stehen, und fand in der Declaration desselben über den Schriftkanon den Anlaß, die Verhandlungen mit Bossuet abzubrechen. So zerschlug sich das Werk, über welches durch mehr als zwei Dezennien verhandelt worden war; man hatte sich, wie aus Leibnizens Unionsvorschlägen aus dem J. 1698 hervorgeht[1]), in Bezug auf die einzelnen Lehrpuncte des katholischen Bekenntnisses völlig verständiget, aber die Geister hatten sich nicht begegnet. Daß Bossuet trotz seiner würdevollen Haltung und trotz seiner glänzenden Vertretung der kirchlichen Lehrüberlieferung von einer gewissen Befangenheit in Anschauung des Ganges der kirchlichen Lehrentwickelung nicht völlig frei war, soll hier nicht geläugnet werden; seine kaum verhehlte Hinneigung zu den Prinzipien des sogenannten Gallicanismus drängte ihn im Bestreben, den Vertheidigern der kirchlichen Allgewalt des Papstes es in frommer Achtung und Heilighaltung der kirchlichen Überlieferung gleich zu thun, an die Gränzen eines starren kirchlichen Traditionalismus, der die geschichtliche Bedeutung der Persönlichkeit im Allgemeinen, und den an diese Bedeutung geknüpften providentiellen Beruf bestimmter Persönlichkeiten mißkennend, in seinen extremsten, von Bossuet verabscheuten Verirrungen auf die Meinung kam, daß die kirchliche Lehrentwickelung wol auch ohne Papst und trotz des Papstes hätte fertig werden können — welche Meinung eben nur ein entgegengesetztes Extrem jenes anderen falschen Extrems wäre, daß die kirchliche Lehrentwickelung auch ohne oder trotz dem heiligen Augustinus habe zu Stande kommen können, während sie in Wahrheit doch nur das Ergebniß eines geschichtlichen Gesammtprocesses war, in dessen Verlauf die von Gott berufenen Persönlichkeiten, jede an dem ihr zugewiesenen Orte und in der ihr zugewiesenen Stellung, und nach dem Maaße des ihnen von Gott zugetheilten ordentlichen

[1]) Siehe Projet de Leibniz (au nom de l'abbé de Lockum) pour faciliter la réunion des Protestants avec les Romains Catholiques. Abgedr. bei Foucher de Careil II, S. 168—189.

oder außerordentlichen, stabilen und normalen oder individuellen Berufes unter unmittelbarer und mittelbarer Leitung Gottes eingegriffen haben. Die Kirche und ihre Entwickelung lassen sich in kein bestimmtes System hineinzwängen, sie ist selber das System und das Papstthum die sublimirte Recapitulation dieses Systems, beides aber, das System und seine sublimirte Recapitulation in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung hineingestellt. Die unveränderlichen Fundamente dieser Entwickelung sind in den grundhaften Thatsachen, Lehren und Einrichtungen zu suchen, auf welchen die Kirche steht, und welche zusammen selber das Wesen und den gottgesetzten Anfang der Kirche ausmachen, die in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung hineingezogen werden sollte, um zufolge dessen die menschliche Gesammtentwickelung in den Verlauf und Fluß ihrer eigenen Entwickelung hineinzuziehen.

Daß am Schluße des 17ten Jahrhunderts der Gedanke an eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der alten Kirche gefaßt werden konnte, und gerade bei den Besten unter den Protestanten ein so bereitwilliges Entgegenkommen fand, darf als eines der sprechendsten und unverkennbarsten Zeugnisse des großen Aufschwunges gelten, welchen die katholische Kirche in Folge der in ihrem Schooße seit den Tagen des trienter Concils vollzogenen Selbstreformation genommen; und wie sie im Geiste der Heiligkeit sich erneuert hatte, so war auch die kirchliche Wissenschaft nicht zurückgeblieben, und hatte sich in anderthalbhundertjährigen Kämpfen mit den Gegnern ruhmvoll gemessen. Noch war aber die Zeit einer tiefstgehenden Auseinandersetzung und Verständigung nicht gekommen; somit war auch der Augenblick noch nicht da, auf dem Wege einer allgemein durchbrechenden Überzeugung die Rückkehr der Protestanten in die katholische Kirche einzuleiten; die Kirche war und blieb vor der Hand darauf angewiesen, die Einzelnen aufzunehmen, die ihr durch die Macht des christlichen Heilsbedürfnisses zugeführt wurden, und wir haben es den verborgenen Fügungen eines höheren Willens anheimzustellen, wann jene Zeit kommen werde, die von allen Besseren erhofft, die Streitenden versöhnen und alle Glaubenden in der Einen und einzig wahren Kirche umfassen und vereinen soll.

Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Zahlen bedeuten die Seitenzahl des Bandes. Den bereits im Inhalts-Verzeichniß ausgesetzten Autornamen sind im nachstehenden Register nur solche Zahlen beigefügt, die nicht schon aus dem Inhaltsverzeichniß ersichtlich sind.)

A.

B.

N.

O.

P.

Q.

R.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu Seite 13, Anm. 2 und zu S. 254 sind folgende zwei während des Druckes dieses Bandes erschienene Schriften nachzutragen: Wiedemann, Dr. Johann Eck, Prof. d. Theol. an der Universität Ingolstadt. Eine Monographie. Regensburg, 1865. — Rieß, der sel. Petrus Canisius. Aus den Quellen dargestellt. Freiburg, 1865.

Zu S. 135. Näheres über die Beziehungen Hubmaier's zu Eck bei Wiedemann. S. 350—352.

S. 285, Zeile 2 v. Unten, ist nach Zunniga einzuschalten: Alphons de Virues (vgl. dazu S. 490, Anm. 1).

S. 286. Näheres über die Beziehungen zwischen Eck und Erasmus bei Wiedemann. S. 324—330.

S. 449, 452 u. f. w. Chemnizens statt Chemnizen's.

S. 607, Anm. 1, Zeile 5: GAsinus statt AAsinus; BattimontAnus statt Battimontanus.

S. 729, Anm. 2 ist Seedorff statt Seefelder zu lesen. Seedorff schrieb: Lettres sur divers points de controverse contenant les principaux motifs qui ont determiné le Duc Frédéric des Deux-Ponts, à se réunir à la Sainte Eglise Catholique. Mannheim, 1749; 2 Voll. Näheres über diese Schrift und die aus Anlaß derselben entstandene Controverse Seedorff's mit dem Kanzler Pfaff in Tübingen bei Backer I, S. 741 f.

Nachträgliche Berichtigungen zu den vorausgegangenen Bänden dieses Werkes.

Zu Band II.:

Seite 13, Zeile 1 von Oben, ist nach Tertullian einzuschalten: zu Praxeas.

Zu Band III.:

Seite 10, Zeile 12 v. Oben: Corbie statt Corbin.
S. 129, Z. 9 v. Oben: zurückgenommen statt zurückgewichen.

S. 252, Anm. 1. ist in der letzten Zeile zu lesen Emmanuel Schelstrate.
S. 268, Z. 1 v. Unten, und S. 269, Z. 20 v. Oben: Nigromonte statt Nigromente.
S. 343, Z. 18 v. Unten, ist nach dürfen einzuschalten: doch.
S. 381, §. 490, Z. 2: vorurtheilsvollen statt vorurtheilsfreien.
S. 390, Z. 6 v. Unten: abendländische Kirche statt Kirche.
S. 404 u. 408 ist des Johann v. Ozna gedacht, der von Galanus als Gegner der chalcedonensischen Synode dargestellt wird. Vgl. dagegen Windischmann i. d. Tüb. Quartalschr. Jahrgang 1835, S. 25–62.
S. 409, Z. 6 v. Oben: substituirt statt anweist.
S. 454, Z. 2 v. Unten: Johann XXII statt Johann XXIII.
S. 492, Z. 21 v. Oben: Tuche statt Buche.
S. 546, Z. 12 v. Oben: angemaßt statt angemaaßt.
S. 716, Z. 11 v. Unten: ist vor anerkennen einzuschalten: nicht.
S. 759, Z. 11 v. Unten: fernestehen statt mißverstehen.

(Auf den Seiten 4, 91, 264, 267 des Bandes III sind in den Anmerkungen gelegentliche Berichtigungen zu mehreren Stellen meiner Schrift über Thomas Aq. Bd. I, beigebracht. Dazu noch: Aussichten statt Ansichten Thom. Aq. I, S. 44, Z. 5; Statue statt Natur S. 660, Z. 10.)

Nachträgliche Berichtigungen zu zwei anderen Schriften des Verfassers.

In der „Kunde vom göttlichen Worte des Lebens" (Schaffhausen 1864) ist zu verbessern: S. 22, Z. 7 von Unten: ihn statt sie; S. 31, Z. 14 ist nach Gottentfremdung einzuschalten: stolz; S. 46, Z. 9 von Unten: Erdennacht statt Erdenmacht; S. 56 im Bibelmotto: Mannes statt Namens; S. 73, Z. 9: Menschenseelen statt Menschenseele; S. 88, Z. 3: Folgen statt folgen. S. 91, Z. 6: Band statt Land. — In der Abhandlung über „Wesen und Begriff der Menschenseele" (Brixen 1865): S. 1, Anm. 1 ὡς statt ὤσ, φῆς statt φησ, κινητός statt κινητοσ; S. 10, Z. 3 von Unten: theogonisch statt theoponisch; S. 45, Z. 10 v. Unten: Nur statt Nun; S. 57, Z. 3 v. Unten ist nach Gefühle einzuschalten: der Unmöglichkeit; S. 64, Z. 6 von Unten Creationstheorie statt Erkenntnißtheorie; S. 90, Z. 11 v. Unten: desintegrirten statt des integrirten.



